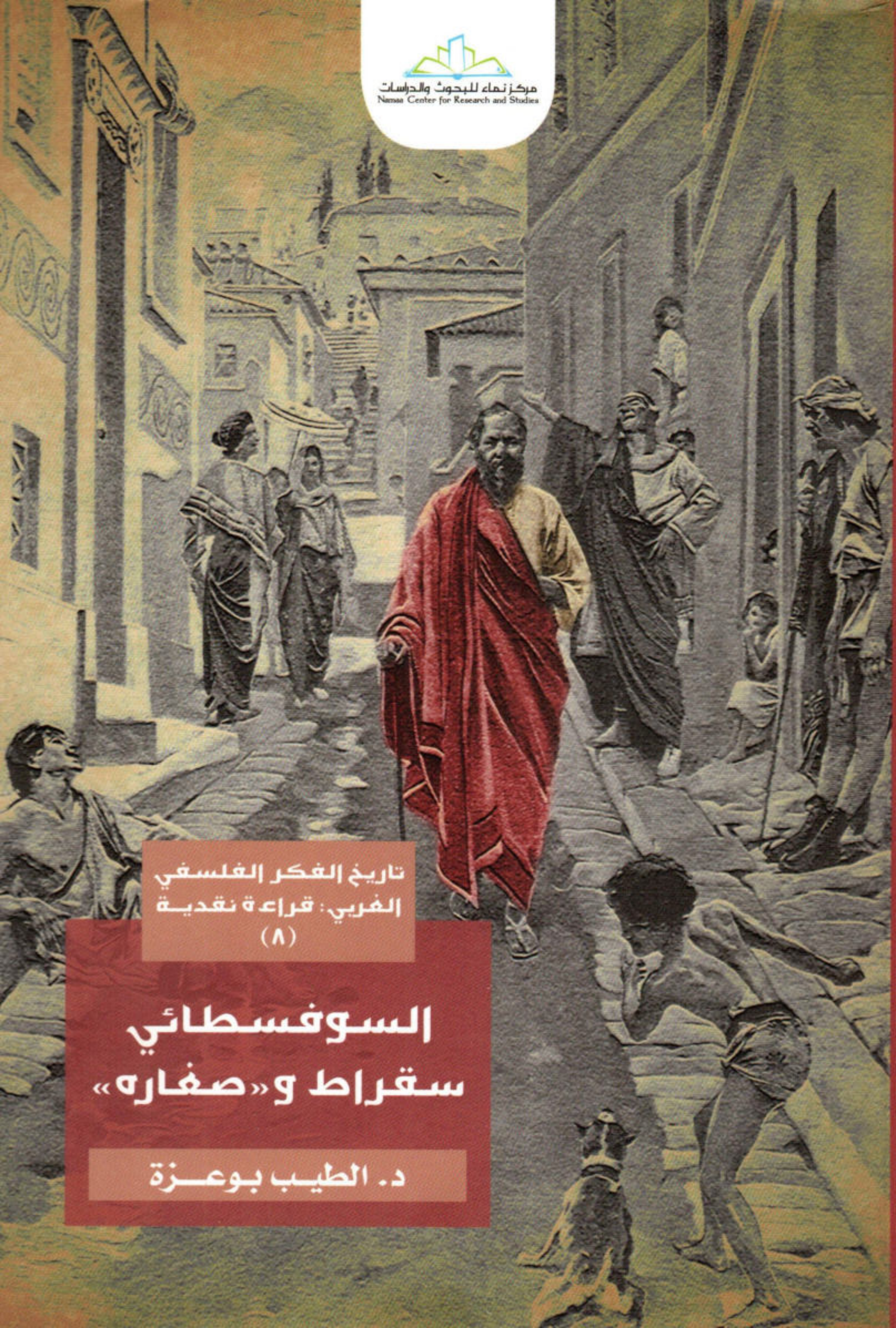

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
تاريخ الفكر الفلسفي
الغربي: قراءة نقدية
(٨)
السوفسطائي
سقراط و«صغاره»
د. الطيب بوعزة

السوفسطائي
سقراط و«صغاره»





تاريخ الفكر الفلسفي الغربي:
قراءة نقدية (٨)

السوفسطائي
سقراط و«صغاره»

د. الطيب بوعزة



السوفسطائي سقراط و«صغاره»
المؤلف: د. الطيب بوعزة / كاتب من المغرب

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٧م



بيروت – لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر – إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
بوعزة/ الطيب
السوفسطائي سقراط و«صغاره»، د. الطيب بوعزة
٤١٢ ص، (تاريخ الفكر الفلسفي الغربي قراءة نقدية؛ ٨)
٢١,٥×١٤,٥ سم
١. الفكر الفلسفي الغربي. ٢. الفلسفة اليونانية. ٣. سقراط. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-693-1

المحتويات

مدخل الكتاب

«دعني أخبرك ... لكن لا تَبُحْ بالسر؛ إذ إنَّ العالم كله لم يكتشفني بعد بشكل تامّ. إنني أغرب المخلوقات، وباعث البلبلة في عقول الرجال»

سقراط مخاطبًا ثياتيتوس

- ١ -

كان الصباح باكرًا لحظة تجوالي في أزقة أثينا، وكان الصمت مخيمًا علىٰ المكان، وإذا بصرير باب يفتح من بيت أشبه بكوخ لا نوافذ له، كأنه كوة محفورة في جوف الصخر!

وإذا بشخص قصير القامة، طويل الشعر[1]، دميم الخلقة يخرج ممسكًا في يده بصلة، يتنادىٰ من خلفه صوت امرأة ناهرة له

(١) لم يكن سقراط يحلق شعر رأسه، بل كان يبدو بشعره المسدل أشبه بالإسبرطيين منه بالأثينيين.

بكلمات لم أتبين ملفوظها، لم يعرها الرجل اهتمامًا وإنما استمر في خطوه السريع مرتقيًا الهضبة، أخذ يرمي بين الفينة والأخرىٰ نويات الزيتون، ثم يقضم من البصلة قضمة تلو قضمة . . .

إنه لا ينتعل أي شيء بل يمشي حافيًا[1]، لا يعوقه سِنّ حجر، ولا يُؤلمه غَرز شوك!

آه عرفته إنَّهُ سقراط!

إذ كانت مدينة الأكروبوليس في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد، قد بلغت شأوًا عظيمًا في الاهتمام بأناقة الملبس وملاحة المظهر، حتىٰ قيل بأنَّ العبيد كانوا هم أيضًا ينتعلون!

والظاهر أيضًا أنَّ المرأة التي سمعتها تنهره من خلف الباب هي زوجه كزانثيب، ومن حقها مجاهرة هذا الكائن الطيب بأقذع الكلمات[2]؛ إذ كان ديدنه اليومي أن يخرج منذ باكر الصبح، ليقضي سحابة يومه في المجادلة الفكرية، ثم يعود إلىٰ البيت خالي الوفاض بلا مئونة ولا مال . . . بل غالب ظني أنَّه كان يعود تعبًا حتىٰ من الكلام، وما أقسىٰ الصمت علىٰ طبيعة المرأة، وهي التي تنتعش بالإنصات إلىٰ رقة الكلم، وترتاح بالتَّمَلِي في المرأىٰ الحسن!

وكان سقراط يقابل غضبها بالحِلم واللامبالاة، قائلًا: «إنَّ

---

(١) وصف سقراط بأنَّه يمشي حافيًا، وارد علىٰ لسان تلميذه ألسيبياد في محاورة «المأدبة»، كما يرد في محاورة «فيدرس».

(٢) كانت كزانثيب كثيرا ما تنادي سقراط بوصفين اثنين هما: الثرثار والكسول!

كزانثيب مثل السماء عندما ترعد سرعان ما تبكي»[١]!

وحبات الزيتون التي أراه الآن ينثرها خلفه كانت فطوره اليومي[٢]، مع بصلة يقضمها وهو يخطو بين الأزقة[٣]؛ متلفتًا لعله يرىٰ أحدًا من محبيه أو يبادره أحد من خصومه باستفهام يفتح حوارًا معرفيًا ينسيه نكد[٤] زوجه التي بلاه الله بها وبلاها به.

حاولت اللحاق به، لكنني لم أقوَ علىٰ بزه في سرعة الخطو! إذ كان أسرع مني في الوصول إلىٰ قمة الهضبة المكسوة بالضباب، فلما اعتليتها لم أجد له أثرًا.

كأنه تبخر وارتقىٰ إلىٰ الأعالي!

لكن لم يخالجني ريب في أنَّ الشخص الذي رأيت للتو هو سقراط. ولم تكنْ أنتَ أيضًا، لتخطئ معرفته إذا ما قُدر لك أن تسافر في الزمن، كما سافرت، وتلتقي به صدفة في زقاق من أزقة أثينا؛ إذ لا شك سيسهل عليك التعرف إليه من كثرة تلك

---

(1) Xenophon,Memo,II,2.

(2) Dupré Raoul,Socrate. In: Bulletin de l'Association Guillaume Budé,ñ5, juin 1948.p78.

(٣) يمكن أن نزعم بأنَّ سقراط كان نباتيًا في غذائه، وذلك بناء علىٰ الوارد في متن «الجمهورية» خلال حواره مع غلوكون.

(٤) ربط سقراط بين النكد والتفلسف، حيث قيل بأنَّه كان ينصح تلامذته بالزواج قائلًا: «تزوجوا فإما أن تصبحوا سعداء أو تصيروا فلاسفة»؛ ومقصوده أنَّ نكد المرأة علىٰ زوجها يُصَيِّرُه فيلسوفًا. وفي ذلك كان يشير إلىٰ سلوك كزانثيب معه.

التوصيفات المتداولة في مختلف الكتب الفلسفية، التي اتفقت علىٰ وصف ملمحه الدميم وملبسه الرث.

أجل، «من بين كل رجال العصور القديمة، نحتفظ لسقراط بالصورة الأكثر أمانة ويقينًا ... صورة محفوظة بشهادات كتاب عاصروه»[١]. وهكذا إذا كنتَ ممن يحسنون الرسم أو النحت، فإنَّه سيسهل عليك توقيع الصورة الجسدية لسقراط؛ إذ لديك عنه في النصوص القديمة توصيف دقيق لأنفه الأفطس، الذي إذا صادف أن سال، فإنَّ صاحبنا الفيلسوف لم يكن يعتني حتىٰ بمسح نخامته[٢]، كما لديك وصف لشفتيه الغليظتين وعينيه الجاحظتين، وكرشه البارز، ورأسه الذي اكتسح الصلع مقدمته[٣]. مع إجماع الرسامين -ومنهم محبوه- علىٰ قبحه الجسدي البيِّن!

بل حتىٰ توصيفه الروحي لك عنه أكثر من مستمسك؛ إذ أفاض الرواة في وسم طيبة نفسه وسمو أخلاقه، فأجمعوا بذلك علىٰ تقديمه كشخص بالغ الدمامة والدماثة معًا!

---

(1) Pierre Montée, La philosophie de socrate,édA.Durand et Pédone-Lauriel,Libraires-Editeurs,Paris 1869, p5

(٢) التقطتُ هذه الصورة من حوارية ثراسيماخوس مع سقراط في الكتاب الأول من متن «الجمهورية»، حيث سخر ثراسيماخوس من سقراط قائلًا له: إنَّ مربيتك لم تعلمك حتىٰ مسح أنفك!

Platon,Repulic,343 d.

(٣) اتخذ بعض الكتاب من الشكل الجسدي لسقراط دليلًا للقول بأنَّه لم يكن أصله يونانيًا بل إفريقيًا.

- ٢ -

لكن المفارقة هي أنَّه إذا كان كل قارئ لمكتوبات الفلسفة اليونانية يعرف جيدًا الملمح الخَلْقي والخُلُقي لسقراط، فإنَّ ملمحه المعرفي عليه غبش كبير!

ولا شك أنَّ صاحبنا نفسه مسؤول عن هذا الالتباس والغبش؛ لأنَّه أصر علىٰ أن لا يكتب فلسفته، بل كان كارهًا للكتابة وحذرًا منها، حتىٰ أنَّه نعت الشخص الذي يثق في سكب فكره في الصحيفة بأنَّه غريرٌ ساذج[1]؛ لأنَّ إيداع الفكر في الكتاب خطر عليه أيما خطر[2]؛ إذ يصير بفعل ذلك عرضة للوقوع بين يدي مَن يقدّره

(١) يقول سقراط في محورة فيدروس: «إنَّه سيكون شخصًا بسيطًا جدًا ... من أمَّل أنَّ الكلمة المكتوبة سوف تعطي أي شيء مفهوم أو مؤكد . . .».

أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الخامس، محاورة فيدروس، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص٩٩.

(٢) يقول سقراط معبرًا عن حذره من الكتابة: «لا أستطيع إلا أن أشعر يا فيدروس، بأنَّ الكتابة تمتلك خطأً خطيرًا ... عند كتابتها لمرة علىٰ الورق فإنها تتعثر في أي مكان، وتكون كلها سواء، بين أولئك الذين يفهمونها وبين الغرباء، ولا يعرفون لمن سيجيبون ولمن لن يجيبوا؛ وأنها عوملت بقسوة وشتمت، وهي ليس لديها آباء كي يحموها؛ لأنَّ الكتاب لا يستطيع أن يحمي نفسه أو يدافع عنها».

أفلاطون محاورة فيدروس، ترجمة شوقي داود تمراز، م س، ص٩٧.

ومن لا يقدّره، بين من يثمّنه وبين من يقسو عليه. ولذا بدل إيداع الأفكار في الصحائف فيتلقاها من لا يستحقها ومن ليس بمكنته فهمها وتقديرها، يدعونا سقراط إلىٰ الوثوق في الكلمة الصائتة، التي نتخير لها من يُقَدِّرُ الإنصات إليها، إذ يقول: «هناك نوع آخر من أنواع الكلمة أو الكلام . . . أعني كلمة عقلية محفورة في روح المتعلم، التي تقدر علىٰ أن تدافع عن نفسها، وتعرف مع من تتكلم، ومع من تكون صامتة»[(١)]. ثم يصف في موضع آخر طبيعة الكلمة بكونها أشبه بالبذرة التي يجب علىٰ الحكيم أن ينتقي محل غرسها، ويشبه الفيلسوف بالزارع الماهر الذي يتخير الأرض المناسبة للبذور، والوقت الصالح للغرس[(٢)]؛ لذا كان يفتخر بأنَّه يزرع أفكاره في نفوس الرجال بدل أن يخطها علىٰ جلد الماعز[(٣)]. ولعلنا نضيف أيضًا بأنَّ استهجانه للكتابة راجع إلىٰ أن المنهج الفلسفي في تقديره يتطلب جدلًا بين عقلين فأكثر، وهذا ما يوفره الملفوظ لا المكتوب.

ولنا أن نقول باعتبار اللاحق لسقراط، أنَّه يحق له أن يفتخر بفعالية الملفوظ؛ فقد أحسن الزرع، ويكفي أنَّ من تلامذته أفلاطون وأوقليد[(٤)].

---

(١) أفلاطون، محاورة فيدروس، ترجمة شوقي داود تمراز، م س، ص٩٨.

(٢) يقول سقراط بعد أن شبه الفيلسوف بالزارع: «يوظف [الزارع] فنه الزراعي ويبذر تلك البذور في الأرض المناسبة...».

أفلاطون، محاورة فيدروس، ترجمة شوقي داود تمراز، م س، ص٩٨.

(٣) كان جلد الماعز هو الصفحة التي يُكتب عليها زمن سقراط.

(٤) مقصودي بأوقليد هنا مؤسس المدرسة الميغارية لا أوقليد الرياضي.

- ٣ -

لكن هل فعلًا حفظ من أنصتوا إليه درسه الفلسفي؟

أم صوروه لنا بما شاءوا من تخييل وتغيير؟

نرىٰ أنَّ مكر التاريخ أَوقع هذا الذي احترس من الكتابة ونعت من يثق فيها بالسذاجة في شر عمله، حيث سرعان ما صار هو نفسه تحت رحمة المكتوب. فغدت صحائف أفلاطون وكزينوفون وأرسطوفا مدخلًا إلىٰ «معرفة» سقراط، ذاك المستهجن للورق ومسطوره. بل بالإضافة إلىٰ نصوص أولئك الكتبة المعاصرين له، تكاثرت المكتوبات متخذة من شخصه موضوعًا لها. والناظر في مقدارها الكبير ينتهي إلىٰ أنَّ فيلسوفنا الذي ترفع علىٰ القلم، صار موضوعًا تتلاعب به الأقلام؛ حتىٰ أصبح مخصوصًا بنوع أدبي منثور عليه[١]، خلص التقليد التاريخي إلىٰ تسميته بـ«اللوغوا

(١) بمجرد إعدام سقراط بدأت تظهر مجموعة من الكتابات المدافعة عنه، صيغت في شكل محاورات كان فيها سقراط شخصية مساجلة ضد مخالفيه، كتابات خطها أفلاطون وكزينوفون وأنتيستين Antisthène وإيشين Eschine وفيدون .Phédon غير أنها مكتوبات ضاعت ولم يتبق منها في حالتها المكتملة، سوىٰ ما كتبه أفلاطون وكزينوفون، أما ما كتبه أنتيستين ، وإيشين ، وفيدون ، فلم يتبق منها سوىٰ عبارات وشذرات وجيزة، أو توصيفات لها منثورة في بعض الكتب الفلسفية القديمة.

سقراطيكوا» LOGOI SOKRATIKOI[١].

فما السر الذي يفسر هذا المقدار من الاهتمام بالكتابة عن هذا الذي ترفع علىٰ الكتابة ومسطورها؟

نعتقد أنَّ الذي صنع سقراط ابتداء، ليس أفلاطون ولا كزينوفون ولا أرسطو؛ بل الذي صنعه وأسّس لشهرته في تاريخ الفكر هم: ميليتوس Meletus وليقون Lycon وأنيتوس Anytus، أي متهموه الذين تسببوا في الحكم عليه بالإعدام! إذ بامتثاله لحكم المحكمة سجل سقراط اسمه في التاريخ بالدم[٢] لا بالمداد.

وموته الدرامي هذا هو الذي جعله يرتفع إلىٰ مقام شهيد الفلسفة الأول وقديسها الأكبر. إذ مباشرة بعد وفاته اتجه عديد من

---

(1) Louis-Andre Dorion, The Rise and Fall of the Socratic Problem, Translated from the French by Melissa Bailar. Donald R. Morrison-The Cambridge Companion to Socrates (Cambridge Companions to Philosophy) ,Cambridge University Press 2011,p6

وللتنويه فإنَّ دوريون هو من بين الباحثين الذين أكدوا وهمية «المشكلة السقراطية» وأنها غير قابلة للحل، باعتبار أنَّ «اللوغوا سقراطيكوا» جنس أدبي مدخول بالخيال. ومن ثمَّ لا سبيل إلىٰ استمداد الحقيقة التاريخية منه. ودوريون في موقفه هذا يلتقي مع كارل جويل Karl Joël الذي كان قد أشار، منذ القرن التاسع عشر، إلىٰ فكرة التخييل الحاضرة في ذلك الجنس الأدبي الذي صاغ شخصية سقراط.

(٢) أستعمل لفظ الدم هنا للدلالة علىٰ خيار الموت، أما عن كيفيته فمعلوم أنَّ إعدام سقراط كان بشربه للسم.

تلامذته إلىٰ تأسيس مدارس، وكتابة نصوص فلسفية جاعلين منه الشخصية المحورية في متونهم. وإذا كان أفلاطون أشهرهم، فإنَّ زملاءه لم يكونوا أقل منه حماسة للتنادي إلىٰ إرث سقراط وتخليد رسالته. وعليه، فإنَّ ذاك الموت صنع لسقراط حياة خالدة، حتىٰ صار محظوظًا بذلك الجنس الأدبي، الذي قلنا بأنَّه صُنِعَ له خصيصًا.

لكن حاصل هذا الحظ هو أنَّه تراكمت بعد موته نصوص كثيرة أنطقت لسانه بألوف من الأحاديث، مؤسسة بذلك لإشكالية تعيين ماهية فكره. حيث إنَّ الملامح التي رسمتها تلك الكتب عن موقفه الفلسفي ليست متماثلة السمت، بل مخترقة بتباين واختلاف ظاهرين؛ الأمر الذي جعل تعيين فلسفته أمرًا بالغ الاستشكال.

- ٤ -

لكن الأمر الذي يستحق أن نلفت الانتباه إليه هو أن هذا الاختلاف في ترسيم الملمح الفكري لسقراط ظل كامنا في تلك المصادر القديمة، دونما مقايسة تبتغي المفاضلة والترجيح. ثم في بداية القرن التاسع عشر آل الفيلسوف الألماني شلايماخر علىٰ نفسه أن يعالج هذا التباين من أجل الخلوص إلىٰ سقراط الحقيقي. وهكذا وازن بين تلك الموارد الأولىٰ - أي كتابات أرسطوفان

وكزينوفون وأفلاطون -، فصارت موازنته تلك بداية تأسيس ما صار يسمىٰ بـ «المشكلة السقراطية».

ومدلول هذا التعبير هو تعيين لطريقة في البحث تروم حسم الموقف من تباين المصادر الأولىٰ التي عاصرت سقراط، من أجل التحقق من الصورة المطابقة لحقيقته.

ولذا كان لا بدَّ لنا في هذا الكتاب من الابتداء بفصل نحدد فيه موقفنا من «المشكلة السقراطية». بيد أنَّ الفرضية التي سنشتغل بها هي علىٰ العكس تمامًا من مقصود شلايماخر؛ إذ نفترض أنَّ نظريته في تأسيس تلك المشكلة لا حاصل منها؛ لأنَّ الخلوص إلىٰ سقراط التاريخي مشروع مسدود الأفق. أما البديل الذي نقترحه لهذه المشكلة فهو بحث الصورة التي هيمنت، وأعني بها تلك التي رسمها له أفلاطون. بمعنىٰ أنَّ مسار البحث لا ينبغي أن يطمح إلىٰ الإمساك بسقراط كما كان في حاضر حياته، بل كما صار بعد مماته. ومن ثمَّ سندرس في هذا الكتاب صورة فيلسوفنا كما بدت داخل المتن الأفلاطوني تحديدًا؛ لأنَّه المحدد للملمح السقراطي الذي هيمن خلال تاريخ الفكر.

غير أنَّه يحق للقارئ أن يعترض قائلًا:

كيف تزعم تسييج حقل البحث بين حدود المتن الأفلاطوني، بينما تعنون كتابك بـ «السوفسطائي سقراط ...»؟ ألا تعلم أنَّ كل المشروع الأفلاطوني هو توكيد علىٰ أنَّ سقراط هو خصيم للسفسطة؟

أجل، ثمة بينونة صريحة بين عنوان الكتاب وبين زعمنا بأنّنا نتجاوز «المشكلة السقراطية» بحصر البحث في الصورة الأفلاطونية. لكن الفرضية التي نعتمدها حلًّا لهذا التعارض هي أنَّه بالإمكان توكيد صفة السفسطة لسقراط من داخل المتن الأفلاطوني ذاته!

وعليه، فإنَّ مشروع هذه الدراسة هو قراءة نقدية تتوسل أفلاطون ضدًا علىٰ أفلاطون.

- ٥ -

لكن دراستنا لسقراط تستوجب الانتقال إلىٰ تلك المدارس التي تناسلت بعد موته، وشاعت تسميتها بـ «المدراس السقراطية»، وتوصيف رجالاتها بـ «صغار» السقراطيين؛ إذ إنَّ ذلك استكمال واجب للصورة.

بيد أنَّ القارئ سيلاحظ أننا وضعنا لفظ «صغار»، في عنوان الكتاب، بين مزدوجتين. وذلك إيحاء منا بعدم تقبل تلك الأعراف السائدة في وسم تاريخ الفكر اليوناني. حيث مايزت تلك الأعراف بين أتباع سقراط بمقياس المفاضلة، فجلعت جميعهم «صغارًا» باستثناء أفلاطون الذي أمسىٰ السقراطي الكبير!

وضرورة الاحتراس آتية من كون جميع مكتوبات أولئك

«الصغار» قد ضاعت، بينما تبقت تقريبًا جميع كتابات أفلاطون؛ فهل من العدل أن تُحْسَمَ المفاضلة بين من توافر منتوجه وبين من ضاع؟!

والمقارنة بين التأويل الذي قدّمه«التقليد الأثيني»، أي تأويل إرث سقراط من قبل أفلاطون وأرسطو، وبين التأويل الذي قدّمه «الصغار»، تكشف وجود تباعد جوهري في فهم دلالة السقراطية وتعيين ماهية موقفها الفلسفي.

ف «الصغار» حرصوا جميعهم -أي «ميغاريهم»[1] و«كلبيهم»[2]، و«قورينائيهم»[3]، و«إليسيهم»[4]- علىٰ حصر الفلسفة السقراطية في الأخلاق، وتسفيه أي تأويل إبستيمولوجي. بينما حرص التقليد الأثيني علىٰ التوكيد علىٰ أنَّ أهم ميسم يميز التفلسف السقراطي، هو ميسم «الفلسفة المفهومية» كنزوع نحو طلب الحد الكليّ.

فهل يمكن للموازنة بين التأويلين أن تقدّم لنا تعليلًا لأسباب ذلك الخلاف في فهم الكائن السقراطي؟

---

(١) نسبة إلىٰ المدرسة الميغارية.

(٢) نسبة إلىٰ المدرسة الكلبية.

(٣) نسبة إلىٰ المدرسة القورينائية.

(٤) نسبة إلىٰ المدرسة الإيليسية.

- ٦ -

ثم إنَّ كتابنا هذا «**السوفسطائي سقراط وصغاره**»، هو جزء ثامن موصول بأجزاء سلسلة «**تاريخ الفكر الفلسفي الغربي.. قراءة نقدية**»، تلك السلسلة التي أصدرنا منها عبر مركز نماء للبحوث والدارسات، سبعة أجزاء، كان:

- **أولها**: كتاب «في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة» (٢٠١٢).
- **وثانيها**: كتاب «الفلسفة الملطية، أو لحظة التأسيس» (٢٠١٣).
- **وثالثها**: كتاب «فيثاغور والفيثاغورية.. بين سحر الرياضيات ولغز الوجود» (٢٠١٤).
- **ورابعها**: كتاب «هيراقليط فيلسوف اللوغوس» (٢٠١٥).
- **وخامسها**: كتاب «كزينوفان والفلسفة الإيلية» (٢٠١٦).
- **وسادسها**: كتاب «أفول التفلسف الأيوني» (٢٠١٦).
- **وسابعها**: كتاب «دفاعًا عن السوفسطائيين: دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكوفرون، بروديقوس، هيبياس، ثراسيماخوس، أنتيفون، كريتياس» (٢٠١٧).

ولذا فاندراج هذا الكتاب الثامن ضمن هذه السلسلة، ليس

مجرد انضمام كمٍّ نثري إليها، بل ثمة وصل منهجي أيضًا، حيث لا نشاز بين هذا المتن والكتب السبعة المذكورة سابقًا، بل هناك ناظم جامع تَلْقَاهُ في كيفية الاشتغال وبناء الفرضيات وطرائق اختبارها.

لكن رغم ذلك التناغم، لكتابنا هذا خصوصية فارقة. حيث إذا كنا في الكتب السابقة اشتغلنا علىٰ ما تبقىٰ من نصوص الفلاسفة الذين تناولناهم بالبحث، فإنَّ سقراط -كما أسلفنا القول- لم يخلف أي نص مكتوب. وعليه، فعملنا هنا هو التركيز علىٰ دراسة المكتوبات التي عاصرته. ومعلوم أنَّ المصادر التي زامنت سقراط هي تلك التي كتبها أرسطوفان، وكزينوفون، وأفلاطون. وهي المصادر التي قدمت صورة متباينة عنه؛ حتىٰ جعلت شلايماخر، كما سبقت الإشارة، يحاول معالجة التباين، فأسس ما صار يسمىٰ بـ «المشكلة السقراطية».

وسندلل علىٰ أنها مشكلة موهومة لا حل لها؛ لذا سنستبدل بها حقلًا بحثيًا مغايرًا وهو البحث في الصورة التي شاعت عن سقراط، أي الصورة التي خلفها التأويل الأفلاطوني.

لكن إذا قسنا اللحاظ المنهجي الذي سنستعمله في كتابنا هذا بذاك الذي استعملناه في كتاب «دفاعًا عن السوفسطائيين»؛ فإنَّ ثمة مشتركًا هو محاولة استعمال مادة المتن الأفلاطوني في منحًى مغاير للبناء التأويلي الذي قدّمه أفلاطون ذاته. وهو الرهان الأكبر من هذا البحث، حيث أصرَّ أفلاطون علىٰ تقديم سقراط بوصفه مشخصن

ماهية التفلسف المناقض للسفسطة، بينما نفترض أنَّه أحد سوفسطائيي القرن الخامس قبل الميلاد.

فهل إلىٰ توكيد ذلك من سبيل؟

الطيب بوعزة

tayebbouazza@yahoo.fr

طنجة في ١٣ ربيع الأول ١٤٣٨هـ

١٢ ديسمبر ٢٠١٦م

الفصل الأول

مصادر البحث في فلسفة سقراط

في سبيل تعيين المصادر المرجعية التي تُستعلم منها فلسفة سقراط، ثمة أربعة مصادر رئيسة، ترجع ثلاثة منها إلىٰ شخوص زامنوه، هم: أرسطوفان، وكزينوفون، وأفلاطون. ويعود المصدر الرابع إلىٰ شخص قريب زمنيًا، أعني أرسطو، الذي ولد بعد خمسة عشر عامًا من تاريخ وفاة سقراط، كما أنَّه تتلمذ علىٰ تلميذه المباشر، أي أفلاطون، مما يجوز وصله بسقراط من خلال القول بالتتلمذ بالوساطة.

فلنتناول بإيجاز المصادر الثلاثة (أي أرسطوفان، كزينوفون، أرسطو) علىٰ أن نؤجل المصدر الأفلاطوني لنخصص له فصلًا[1] مستقلًا لدرسه:

١- في المصدر الأرسطوفاني:

خص أرسطوفان سقراط بنص مسرحي ساخر رسمه فيه بملمح

---

(١) نقصد فصل «في متن المحاورات السقراطية»، حيث سندرس إحدىٰ عشرة محاورة هي: الدفاع، وخارميدس، وكريتون، وأوطيفرون، ولاخيس، ويوثيديموس، وجورجياس، وهيبياس الكبرىٰ، وهيبياس الصغرىٰ، وإيون، وليسيس.

فيلسوف طبيعي وسوفسطائي له مدرسة في أثينا. وقد تقدم أرسطوفان بمسرحيته هذه عام ٤٢٣ ق.م[١] للمشاركة في مسابقة كانت تقام بمناسبة أعياد الديونيسيا. غير أنها لم تلاق النجاح الذي توقعه حيث احتلت الرتبة الثالثة، بينما نالت مسرحية «قارورة الخمر» للمسرحي كراتينوس Cratinos المرتبة الأولىٰ، في حين آلت المرتبة الثانية إلىٰ مسرحية "Konnos" لأميبسياس Ameipsias. والأمر الملحوظ هو أنَّ سقراط كان موضوعًا للسخرية في المسرحيتين معًا، أي «السحب» و«كونوس»[٢]؛ مما يفيد بأنَّه صار ذا شهرة اهتبلها كتاب المسرح فرصة للتنكيت. والحقيقة أنَّ صورة سقراط، سواء كما رسمها أعداؤه أم محبوه، مثيرة بلا شك لشهية كتاب الكوميديا؛ إذ في مظهره وسلوكه مقدار من الوسومات القابلة للاستثمار لإضحاك الجمهور؛ ولعل هذا ما يفسر حضوره في كلتا المسرحيتين.

---

(١) أي قبل حوالي ربع قرن من إعدام سقراط بالتهمة ذاتها التي يتهمه بها أرسطوفان في مسرحيته، أي إفساد الشباب وعدم الإيمان بآلهة المدنية. لكن لا بدّ من التنبيه إلىٰ أنَّ النص الذي بين أيدنا اليوم ليس هو ذاك الذي عرض في ٤٢٣ ق م، بل هو النص المعدل الذي كتبه أرسطوفان بعد ذلك العرض الفاشل، أي الذي لم يحقق له سوىٰ الرتبة الأخيرة بعد كراتينوس وأميبسياس. والفشل الذي حاق بمسرحية «السحب»، أي عدم احتلالها للرتبة الأولىٰ جعل أرسطوفان يعيد صياغتها من جديد. وليس لدينا إمكانية لقياس الفارق بين هذا النص المعدل والنص الأول.

(٢) القول بأنَّ مسرحية كونوس استعملت هي كذلك شخصية سقراط مأخوذ عن ديوجين اللايرسي. ولكن ليس لدينا أي شذرات من تلك المسرحية تسمح بتوكيد ذلك.

ولكن لا ينبغي أن يغرينا سمت سقراط فنظن بأنَّ التهجم عليه من قبل أرسطوفان، مرده فقط إلىٰ رثاثة الملبس وسماجة الشكل؛ بل يمكن أن نستنتج وجود خلاف فكري بينهما. حيث كان أرسطوفان ينظر بعين الريبة إلىٰ الفلاسفة جميعهم، ومن ثمَّ فهجومه علىٰ سقراط رفض للاتجاه الفكري الجديد، الذي أخذ يسحب البساط من تحت أقدام النموذج الثقافي التقليدي الذي يبدو أنَّ أرسطوفان كان من المنافحين عنه(١).

فكيف يبدو سقراط في نص أرسطوفان؟

---

(١) نعلم أنَّ بعض الدارسات اجتهدت في نفي النزعة المحافظة عن أرسطوفان، غير أنها لم تغرنا لتعديل وجهة نظرنا هذه، أي قولنا بأنَّه في مسرحيته تلك حرص علىٰ نقد النموذج الفكري الفلسفي منافحًا عن التقليد الثقافي. ولا يسمح المقام بالتوسع في إيراد الشواهد، ولكن لاحظ مثلًا طريقة مخاطبة سقراط للعجوز ستربسياديس عندما رفض تشكيكه في ألوهية زيوس:

«وكيف يكون الأمر كما تقول أيها العجوز الخرف، يا من يعيش بعقلية الماضي العفن؟ إذا كان زيوس يرجم بالصاعقة كل من حنث بأيمانه كما تقول فكيف لم يحرق ويصعق سيمون وكليونيموس أوثيوروس وهم أكثر الناس حنثًا بالأيمان؟؟».

أريستوفانيس، السحب، ترجمة د. أحمد عثمان، سلسلة من المسرح العالمي، الكويت ١٩٨٧، ص٤٥-٤٦.

أجل، ليس من الضرورة أن يكون أرسطوفان في حقيقة أمره متبنيًا للفكر المحافظ، وليس من اللازم أن تكون سخريته من سقراط تعبيرًا عن موقف مناهض للتجديد الثقافي الذي بدأ التفلسف يجريه في فكر أثينا؛ ولكن مع ذلك فإنَّ انحصارنا بين دفتي متن المسرحية يمنحنا إمكانية للقول بأنَّ ثمة دفاعًا عن النزعة المحافظة ضدًا علىٰ الفكر الفلسفي الجديد، بصرف النظر عن مدىٰ تبني أرسطوفان لتلك النزعة في واقع حياته.

تبدأ المسرحية بالشخصية المحركة لأحداثها، أي ستربسياديس، ذلك الرجل البدوي الذي أوقعه حظه العاثر في الزواج بإحدىٰ بنات العائلات الأثينية[1]. وكان محصول زواجهما ولدًا واحدًا أسرفت تلك المرأة في تدليله، كما أسرفت في كثرة الطلب، حتىٰ نفق المال، واضطر ستربسياديس إلىٰ الاستدانة، ولمّا ثقل الدين وتكاثرت فوائده شهرًا بعد شهر، فكّر في حيلة للإفلات من دائنيه، وكان المخرج في تقديره هو أن ينتسب ولده إلىٰ مدرسة الخطابة. والمعلم الذي يشير إليه كرئيس لتلك المدرسة هو سقراط[2]. وفائدة التعليم السقراطي حسب ستربسياديس هي أنَّه يعلّم مهارة في الجدل، تجعل المرء مالكًا لنوعين من المنطق؛ أحدهما -أي المسمىٰ بالمنطق الضعيف- قادر علىٰ إبطال الحق[3]، وهو بالضبط ما يحتاجه للتخلص من حقوق دائنيه.

---

(١) منذ هذه اللحظة المبكرة من تاريخ الكوميديا نلقىٰ استثمار مفارقات صدام المثاقفة بين البادية والحضر.

(٢) من بين تلامذة سقراط يذكر أرسطوفان خيروفون. ومن بين الأوصاف التي يصف بها تلامذة المدرسة السقراطية أنهم وأستاذهم غريبو الأطوار؛ إذ لا يهتمون بالجسد، ويمشون حفاة لا ينتعلون شيئًا.

(٣) «ستربسياديس: أتوسل إليك، يا أعز بني آدم لدي، اذهب يا بني، اذهب وتعلم دروسهم .

(...) لديهم يا عزيزي كما يقولون منطقان، المنطق القوي -هكذا يسمونه- والمنطق الضعيف. وثاني هذين المنطقين، أي المنطق الضعيف، يقولون إنه يكسب حتىٰ في دفاعه عن أكثر القضايا ظلمًا. ومن ثمَّ لو تعلمت هذا المنطق الباطل، فإنني لن أفي =

لكن ولده فيديبيديس يرفض الانتساب إلىٰ المدرسة، مفضلًا صرف وقته في هوايته الأثيرة، أي ركوب الخيل. فيضطر الأب إلىٰ الالتحاق بمدرسة سقراط ليتعلم بنفسه ذلك المنطق المخاتل الذي يُمَكِّنُهُ من إبطال دعوىٰ دائنيه.

وعند دخوله المدرسة يلتقي ستربسياديس بأحد تلامذة سقراط، فيحدّثه بإعجاب بالغ عن أستاذه وكيف استطاع ابتداع طريقة لقياس قفزة البرغوث! كما يزداد إعجابه وثقته في المدرسة ومعلمها، عندما يعلم أنَّه يدرس أمورًا بالغة التعقيد مثل مسائل السماء وما تحويه الأرض. كما نستخلص من النص مجموعة أخرىٰ من المواد التعليمية التي يدرسها تلامذة المدرسة السقراطية، مثل الموسيقىٰ والنحو وتحديد المفاهيم. إضافة إلىٰ الفيزياء، التي يبدو سقراط في أول مشهد لظهوره في المسرحية منشغلًا بها جدًّا. إذ لما يلتقي ستربسياديس سقراط يجده معلقًا في سلة يتأمل السحب، فيقوم بينهما حوار يقدّم لنا من خلاله أرسطوفان لمحة عن المواقف الفكرية والاعتقادية لسقراط. حيث يتبدىٰ لنا كشخص رافض لديانة أثينا[1]. كما يظهر معتقدًا بكثير من الأفكار المشابهة

= بشيء من الديون التي تراكمت عليّ بسببك، نعم لن أدفع أوبولًا واحدًا من هذه الديون ولا حتىٰ أرباحها .. أيًّا كان الدائن».

أريستوفانيس، السحب، م س، ص٢٤.

(١) «ستربسياديس: أستحلفك بربة الأرض أن تجبني علىٰ هذا السؤال .. أليس زيوس الأوليمبي إلهًا؟ =

تمام المشابهة لفلسفة ديوجين الأبولوني. وعلىٰ مستوىٰ المنهج، يتم تقديم المنطقين الضعيف والقوي، علىٰ نحو مماثل لأسلوب السوفسطائيين، وخاصة تلك الجدلية المنسوبة إلىٰ بروتاغوراس.

لكن بمجرد البدء في التمدرس، يظهر العجوز بلادة أعجزت سقراط عن تعليمه، فألزمه بإحضار ابنه عوضًا عنه؛ لأنَّه أصغر منه سنًّا وأقدر علىٰ تذكر ما سيتعلمه. وهكذا اضطر ستربسياديس إلىٰ إلزام ابنه بالالتحاق بالمدرسة السقراطية؛ فصار من أحد تلامذة سقراط.

وهنا يريد أرسطوفان تأسيس المهاد لصياغة حكم علىٰ أنَّ التعليم السقراطي يفسد الشباب. حيث يصور لنا مشهد عودة فيديبيديس بعد انقضاء مدة التعليم، راجعًا إلىٰ أبيه متسلحًا بالمنطق الباطل لينقذه من دائنيه. لكن هذه التربية التي تلقاها أفسدت أخلاقه، حيث لم يعد له إيمان بالآلهة، ولا بالتقاليد والآداب الاجتماعية؛ ولذا عند أول خلاف بينهما يقوم الابن بضرب أبيه،

= سقراط: ومن يكون زيوس هذا؟ لا تهذي.. فلا وجود لما تسميه زيوس.

ستربسياديس: ماذا تقول! فمن ينزل الغيث إذن؟ أجبني عن هذا السؤال بالتحديد وقبل أي شيء آخر.

سقراط: هذه السحب بلا ريب، وسوف أبرهن لك علىٰ ذلك بكل دليل قاطع. هل رأيت ولو مرة واحدة مطرًا ينزل بغير السحب؟ وإذا كان زيوس هو ربّ الغيث فدعه يمطر من السماء وهي صافية خالية من هذه السحب».

أريستوفانيس، السحب، م س، ص٣٢.

مبررًا ذلك بأساليب الجدل الذي تعلمه من سقراط[1].

وتستوي نهاية المسرحية بإحراق العجوز للمدرسة السقراطية لتخليص المدينة من شرها!

ذاك بإيجاز ملمح عن أحداث المسرحية. لكن إذا صرفنا النظر عن سردية الحدث والتقطنا الإشارات المعرفية الواردة فيها؛ فيمكن أن نستخلص عدة وسومات، أهمها:

---

(١) «فيديبيديس: كم هو رائع العيش بالأساليب الجديدة البارعة، وأن تلقي النظر شزرًا علىٰ القوانين السائدة، والأعراف السائدة. (...) وبوسعي الآن أن أثبت لكم بكل برهان أنَّ لي الحق في أن أعاقب أبي بالضرب.
ستربسياديس: لا يا بني.. أستحلفك بزيوس (...)
فيديبيديس: ومع ذلك سأعود لأتابع حديثي من البداية (...) حيث قاطعتني، وسأطرح عليك هذا السؤال: أما كنت تضربني وأنا طفل؟
ستربسياديس: (يتلعثم) فعلًا... ولكن بقصد الخير لك ...
فيديبيديس: إذن فقل لي بربك أليس من حقي أنا أيضًا أن أقصد الخير لك وأبرهن علىٰ حسن نواياي لك.. بضربك؟
(يضربه) فإذا كان الضرب يعني قصد الخير وحسن النوايا فمن الطبيعي أن يرد جسدي الديون المتراكمة لجسدك؟
ألم تلدني أمي حرًا مثلك؟
قد تقول ليس من اللائق أن يبكي الآباء من الضرب . . . أما الأطفال فهم يبكون دائمًا علىٰ أية حال، ولعلك تقول إنَّ العرف جرىٰ أن يكون الضرب حتىٰ البكاء من نصيب الأبناء لا الآباء، وأنا أرىٰ غير ذلك؛ فالمنطق يقضي بضرب الشيوخ لا الشباب إلىٰ حد البكاء؛ لأنَّ عذرهم غير معقول في ارتكاب الأخطاء».
أريستوفانيس، السحب، م س، ص١١٧- ١١٩

- أنَّ سقراط كان ذا اهتمام بالفلسفة الطبيعية علىٰ الطريقة الأيونية المتقاربة مع فكر ديوجين الأبولوني وأرخيلاوس وأنكساغور، وهو الفكر الذي يرجع من حيث أصوله القديمة إلىٰ فلسفة أنكسيمنس.

- وفي معتقده الديني يبدو سقراط رافضًا للديانة الإغريقية، وغير معترف بألوهية زوس، قائلًا بإله لا نهائي من طبيعة هوائية.

- ويضاف إلىٰ ذلك أنَّه سوفسطائي يعلم طريقة في الجدل متقاربة مع أسلوب بروتاغوراس. كما يبدو في بعض مقاطع المسرحية مهتمًا بتحديد الكلمات، علىٰ طريقة السوفسطائي بروديقوس.

فما قيمة هذه الصورة التي قدّمها أرسطوفان؟

في سياق البحث الفلسفي اتجه جمهور الباحثين إلىٰ نفي قيمة هذا الأثر الأدبي كمصدر لاستعلام فكر سقراط منه. غير أننا نخالف هذا التقليد الدارج في كثير من كتب تاريخ الفكر الفلسفي؛ لأننا نجد حتىٰ داخل المتن الأفلاطوني ذاته كثيرًا من التقاربات والتشابهات علىٰ عكس الظن الشائع بأنَّ «سحب» أرسطوفان مناقضة بشكل تام لصورة سقراط كما رسمتها المحاورات الأفلاطونية. حيث إذا تجاوزنا مقتضيات بناء المشهد الساخر، فإنَّ كثيرًا من الأفكار نرىٰ لها صدقية إذا ما قيست بالوارد عند أفلاطون:

- فوجود فارق بين التصور الديني السقراطي وبين الديانة

الأثينية اليونانية هو فكرة يمكن أن نلتمسها حتىٰ في متون أفلاطون، وخاصة في محاورتي «الدفاع» و«أوطيفرون».

- وكون سقراط يقدّم من خلال الوسم الأفلاطوني بأنَّه مهتم بالمسألة الأخلاقية ولا عناية له بالمسألة الفيزيائية، لا يجب اتخاذه مستندًا لدفع الوسم الذي يصفه به أرسطوفان، بل إنَّ المحددات الفكرية التي بدا بها، في المسرحية، التي تجعله متقاربًا مع التفلسف الأيوني في طبعته عند ديوجين الأبولوني وأرخيلاوس؛ سنبين في المبحث الذي سنخصصه للسيرة الذهنية لسقراط، ما يؤكدها من خلال متن «فيدون». حيث سندلل علىٰ أن ذلك إشارة إلىٰ المرحلة الفكرية الأولىٰ التي كان فيها سقراط علىٰ نهج التفلسف الأيوني.

- ثم إذا قيل بأنَّ سرد أرسطوفان خاطئ لأنَّه قدّم سقراط كسوفسطائي، فإننا نرد ذلك بتوكيد سفسطته. إذ كما أوضحنا في كتابنا السابق «دفاعًا عن السوفسطائيين» كان سقراط علىٰ صلة ببروديقوس، ومنه أخذ فكرة ضبط الحدود اللغوية. ومعلوم أنَّ هذه الصلة واردة في المتن الأفلاطوني، وأعني بشكل خاص محاورات «خارميدس»، و«كراتيل»، و«لاخيس».

وهكذا لا نرىٰ مسرحية السحب نصًا مناقضًا لسقراط كما قدّمته المحاورة الأفلاطونية. وفي هذا نلتقي مع بعض الدراسات المعاصرة التي نادت باستعادة النص الأرسطوفاني، بوصفه أحد المصادر التي ينبغي الاستمداد منها للتقرب من سقراط. ومثال ذلك

دراسة جي دوناي Guy Donnay الذي قيم المسرحية بوصفها لم تزيف الشخصية السقراطية، بل كل ما فعل أرسطوفان فيها هو تقديم كاريكاتوري ساخر لكنه «أمين لصورة سقراط»[1].

غير أنَّ ثمة فارقًا بيننا وبين دوناي وغيره من الباحثين الذين راموا الدفاع عن أرسطوفان. حيث عالجوا المسألة من منظار صدقية الرواية تاريخيًا، بينما نحن نعالج متن المسرحية من منظار إثبات اتفاقه مع المتن الأفلاطوني! حيث نرىٰ أنَّ المسلك إلىٰ بحث سقراط كما كان في حقيقته التاريخية معبر منهجي خاطئ كما سنبيّن بعد حين.

٢- في المصدر الكزينوفوني:

ما هي ملامح الصورة التي رسمها كزينوفون عن معاصره سقراط؟

وما درجة صدقيتها؟!

من الملحوظ أنَّ كزينوفون -في كتبه الأربعة: «المذكرات»، و«المأدبة»، و«الاقتصاد»، و«الدفاع»- قدّم سقراط في صورة شخص:

- محافظ متوافق مع الاعتقاد الديني اليوناني، حريص علىٰ تقديم القرابين للآلهة، وواثق في العرافة، وداعٍ إلىٰ استعلام مستقبل الأحداث السياسية منها.

---

(1) Donnay Guy. Le parcours intellectuel de Socrate. In: L'antiquité classique, Tome 78, 2009. P.49.

- وذي موقف رافض للبحث في الفلسفة الطبيعية، مع فارق جوهري في تعليل ذلك الرفض، حيث إذا كان أفلاطون قد رسم لنا نقد سقراط لها بوصفه نقدًا معرفيًا، فإنَّ كزينوفون يعلله بمسوغ ديني يفيد بأنَّ فيلسوفنا يرىٰ الاهتمام بفلسفة الطبيعة أمرًا مخالفًا للدين.

- مناهض للسوفسطائية.

- داعٍ إلىٰ الحفاظ علىٰ أخلاق المدينة وقوانينها؛ هذا رغم كونه -باعتراف كزينوفون أيضًا- معارضًا للنظام الديموقراطي.

بتلك الملامح والمحددات التي أوجزناها أعلاه، يمكن أن نؤطر الصورة التي يبدو بها سقراط في متون كزينوفون.

فلننتقل الآن إلىٰ بحث مشروعية السؤال الثاني، المستفهم عن درجة الصدقية التاريخية لتلك الصورة؟

بعد التأسيس لما سمي بـ«المشكلة السقراطية» من قبل شلايماخر، سار البحث الفلسفي نحو الموازنة بين الصور التي قدمت عن سقراط في المصادر المرجعية الأربعة، أي أرسطوفان وكزينوفون وأفلاطون وأرسطو. وفيما يخص كزينوفون نفىٰ شلايماخر صدقيته كشاهد، مقدِّما سببين رئيسين كعلة لاستنزال قيمة تلك الشهادة الكزينوفونية هما:

«**أولًا**: إن كزينوفون لم يكن فيلسوفًا، بل هو رجل عسكري وسياسي»[1]، بمعنىٰ أنَّه لم يكن مؤهلًا لأن يدرك الدلالة الفلسفية

(1) Brisson Luc, Dorion Louis-André, "Pour une relecture des écrits socratiques de Xénophon", Les Études philosophiques 2/) 2004ñ (69, p. 137

لمواقف وآراء سقراط، حتىٰ يستطيع تقديم شهادة عنها.

و«**ثانيًا**: لأنَّه كان متحمسًا جدًّا للدفاع عن أستاذه ضد الاتهامات التي وجهت له»[1]؛ وقد أدت به هذه الحماسة إلىٰ أن يلصق بسقراط بعض المواقف التقليدية ليبيّن أنَّه منسجم مع معتقدات المجتمع اليوناني.

وصار تقييم شلايماخر للرواية التي قدّمها كزينوفون عن سقراط، تُكرر في عديد من الدراسات والأبحاث كمسلّمة غير قابلة لمعاودة التفكير فيها. بل إنَّ هذين الاستدلالين اللذين قدّمهما لنفي قيمة رواية كزينوفون سارا يتكرران في مختلف الكتابات التي ظهرت من بعده. ويكفي كمثال علىٰ ذلك، قراءة طوماس بريكهاوس ونيكولاس سميث[2] التي استعادت ذات المستند الاستدلالي الذي قدّمه شلايماخر. حيث شدّد هذان المؤرخان هما أيضًا علىٰ تخفيض قيمة كزينوفون بالإشارة إلىٰ ضعف مستواه الفكري، وقصوره عن إدراك البعد الفلسفي لسقراط.

أجل، إذا أخذنا بتلك الملامح التي ألصقها كزينوفون بسقراط، فإنَّه يصعب تفسير حادثة إعدامه؛ لأنَّه ليس فيها أي سبب حقيقي يعلل محاكمة شخص كهذا منسجم مع معتقدات وقيم

---

(1) Brisson Luc, Dorion Louis-André, ibidem.

(2) Thomas C. Brickhouse .N. D. Smith,The Philosophy of Socrates, Boulder (Co.), Westview Press, 2000, p. 38-44.cité par Brisson Luc, Dorion Louis-André, ibid, p.138.

مجتمعه تمام الانسجام. لكننا مع ذلك نرىٰ أنَّ ثمة سببًا سياسيًا واردًا في نص كزينوفون، وهو أنَّ سقراط لم يكن متوافقًا مع النظام الديموقراطي. وهو سبب كافٍ لإمكان استغلاله من قبل خصومه.

ثم صحيح أيضًا أنَّ كزينوفون كان خارج أثينا، ولم يشهد وقائع محاكمة سقراط، لكن ذلك لا يمنع من أخذ نصه الواصف لوقائع المحاكمة مأخذ الجد؛ إذ هو نفسه يحيل علىٰ رواية هيرموجين Hermogène، الذي كان أحد أصدقاء سقراط الحاضرين في محاكمته والراوين لوقائعها. كما لا نأخذ بالقول بأنَّه لم يكن سوىٰ رجل عسكري كانت تربطه صلة صداقة بسقراط، فدافع عنه بصفته تلك، ولم يكن مؤهلًا لأن يدرك المقاصد الفلسفية لآراء ومواقف فيلسوف أثينا. إذ حتىٰ لو افترضنا بأنَّه كذلك، فإنَّ هذا لا نراه سببًا كافيًا لأن يؤسس شلايماخر استنتاجه القائل بأنَّ سقراط الفيلسوف أكبر من تلك الصورة المتواضعة الواردة في مؤلفات كزينوفون؛ إذ ما أدرانا أنَّ مقدار الصفة الفلسفية لسقراط هو ذاك الوارد في المتن الكزينوفوني بالضبط؟!

ثم إذا كان شلايماخر يزعم أنَّ كزينوفون ليس بدرجة القدرة الفلسفية لفهم سقراط، ألا يحق لنا أن نقول في المقابل إنَّ الدرجة الفلسفية السامقة لأفلاطون هي التي تجعلنا نشكك في شهادته عن سقراط؛ لأنَّ من المحتمل أن يكون أنطقه بأفكار ليست له؟!

لا أريد بهذه الاستفهامات الانطلاق إلىٰ تحقيق هوية فكر سقراط، بل أريد بها التنبيه إلىٰ أنَّه يمكن للباحث في المشكلة

السقراطية أن يقلب مسار التحقيق ضدًا علىٰ شلايماخر نفسه بالمادة ذاتها التي يحسب أنَّه يؤسس بها ما يغاير الشهادة الكزينوفونية. وعليه، بدل أن تكون الدرجة الفلسفية لأفلاطون وسمًا لصدقيته، تصير تعلة لرفض شهادته.

كما يمكن للباحث في المشكلة السقراطية استحضار محصول السقراطيين الصغار، ليرفع درجة صدقية شهادة كزينوفون إلىٰ مستوًى أعلىٰ من روايتي أفلاطون وأرسطو. إذ اتفقت تلك المدارس السقراطية، بدءًا من الميغارية والكلبية حتىٰ القورينائية والإيليسية، علىٰ نفي صورة سقراط كمنشغل بإشكاليات فلسفة الكلي ومستلزماته الإبستيمولوجية، حيث اختزلت رسالته الفلسفية في نمط عيش لا نمط تفكير. وهو الاختزال الموافق لشهادة كيزنوفون، الذي يزعم شلايماخر أنه ليس بذي مقدرة فكرية تساعده علىٰ إدراك البعد الفلسفي لسقراط.

ثم إنَّ هذا التعارض المفترض بين الرواية الكزينوفونية والرواية الأفلاطونية لا ينبغي أخذه كتعارض جذري. بل إذا حصرنا النظر في المتون الأفلاطونية الأولىٰ، أي: الدفاع، وخارميدس، وكريتون، وأوطيفرون، ولاخيس ويوثيديموس، وجورجياس، وهيبياس، وإيون، وليسيس؛ سنجد أنَّ صورة سقراط لم تكن إبستيملوجية بقدر ما كانت أخلاقية، بل حتىٰ فلسفة المفهوم التي هي التأويل الأثيني[1] لسقراط، لا نجد حضورها في

(١) يصح لنا هنا أن نميز المدارس السقراطية الصغرىٰ بوصفها مدارس غير أثينية، =

المحاورات الأولىٰ إلا في صيغة مرتبطة بالمفهوم الأخلاقي.

ثم لابد من الإشارة إلىٰ أنه بدءًا من منتصف القرن التاسع عشر، أخذت الدراسات المعاصرة تسترجع متون كزينوفون بمنظارٍ مغاير لموقف شلايماخر، رائية فيها شهادة ذات صدقية تعلو أحيانًا علىٰ شهادة أفلاطون، وأشهر مثال علىٰ ذلك كتاب المؤرخ الألماني إدوارد زيلر «**سقراط والمدارس السقراطية**»(١)، حيث نقد شلايماخر مدافعًا عن قيمة كزينوفون كشاهد، نافيًا أن يكون بين صورة سقراط في متني أفلاطون وأرسطو وبين صورته في المتن الكزينوفوني أي اختلاف؛ بل قال بصريح التعبير: «لم يقدّم أفلاطون وأرسطو فلسفة سقراط علىٰ نحو مختلف مع ما قدّمه كزينوفون»(٢). وفي المسار ذاته المقارب لأوجه الشبه بين الصورة التي رسمها كزينوفون عن سقراط والصورة الواردة في المتن الأفلاطوني وكذا الأرسطي، ذهبت أبحاث **غروط** Grote **وفوييي** Fouillée(٣) أيضا.

= لنضعها في مقابل تأويل المدرسة السقراطية الأثينية التي يمثلها أفلاطون وأرسطو. هذا مع أننا نعلم أنَّ المدرسة الكلبية تأسست في أثينا. لكن مسوغ تمييزنا السابق ليس فقط لكون أنتيستين مؤسس الكلبية لم يكن أثينيًا؛ بل لسبب آخر هو أنَّ الكلبية لم تجذر وجودها في التربة الأثينية، علىٰ عكس الأكاديمية واللوقيون، اللتين سادهما التأويل المفهومي لفلسفة سقراط.

(1) Eduard Zeller, Socrates and the Socratic Schools, (1868),trad Oswald J.Reichel, Longman green,London 1877.

(2) Eduard Zeller, Socrates and the Socratic Schools,ibid.pp181-182.

(3) mile Boutroux. Socrate, fondateur de la science morale,Orleans Paul colas,1883.p5.

لكن بما أننا لا نشتغل بين سياجات إطار «المشكلة السقراطية»، فإننا نرىٰ أنَّه بالإمكان قراءة متن كزينوفون في منطوقه، واستخراج الصورة السقراطية الواردة فيه، ليس بما هي مطابقة لصورة سقراط الحقيقي، بل بما هي مطابقة لرؤية كزينوفون إلىٰ سقراط، وكفىٰ!

والحاصل من تلك الصورة التي عدّدنا ملامحها في استهلال هذه السطور، هو أنَّ سقراط كانت عنايته منصرفة إلىٰ المسألة الأخلاقية تحديدًا. وهي الصورة التي تؤكدها شهادة صغار سقراط جميعهم، سواء الميغاريين والقورينائيين أو الإيليسيين والكلبيين.

٣- في المصدر الأرسطي:

يقدّم المصدر الأرسطي صورة مغايرة عما قدمته مدارس «صغار السقراطيين»، كما يغاير أيضًا الرواية الكزينوفونية.

صحيح أنَّ أرسطو عندما أراد -في متن الميتافيزيقا- تمييز سقراط عن غيره من الفلاسفة، حدّد مكمن الجديد في إسهامه، بأنَّه انشغال بالمسألة الأخلاقية وفضائل السلوك[١] بدلًا من الانشغال بالمسألة الفزيائية. لكن لا بدَّ أن نتنبه إلىٰ أنَّه أشار إلىٰ أنَّ مقاربة سقراط للأخلاق كانت من خلال ضبط الدلالات الماهوية لمفاهيمها؛ مؤكّدا أنه كان أول من تنبه إلىٰ مسألة «التعاريف الكليّة»[٢].

---

(1) Aristotle, Metaphysics, 987b1.

(2) Aristotle, Metaphysics, 1078b17.

وعليه، يصح لنا أن نستنتج أنَّه إذا كان صغار سقراط تأولوا رسالته بوصفها نفيًا لمشروعية البحث الإبستيمولوجي، ومناداة باختزال الحكمة في العمل، أي في فن العيش؛ فإنَّ أرسطو يقلب الصورة قلبًا جذريًا، جاعلًا من الوظيفية الأخلاقية لسقراط إبرازَ خلل الأخلاق العملية بمعايرتها بفلسفة المفهوم، أي بوصفها تحتاج إلىٰ معرفة الحدود الماهوية للفضائل لكي يستقيم العمل.

فهل كان أرسطو بهذا يمارس إسقاطًا[1]، جاعلًا من سقراط شبيهًا له، ضدًا علىٰ كتابات أوقليد وديودور[2] وأنتيستين وأريستيب التي سفّهت المسلك الإبسيتملوجي المنطقي؟

هل نقول بأنَّ أرسطو كان بهذا التأويل يضرب في الصميم

---

(١) من أجمل العبارات المختزلة لمعنىٰ الإسقاط الذي نفترض وجوده هنا، قول غوستاف مولر بأنَّ تأويل أرسطو لفكر سقراط ينتهي إلىٰ أنَّ هذا الأخير «مات من أجل المنطق الصوري الأرسطي».

Gustav Mueller, Another Approach to Socrates, p432.

صحيح أنَّ في قوله هذا مقدارًا كبيرًا من المبالغة، ولكنها تفيد ما نلمح إليه أعلاه؛ أي إنَّ التأويلات التي خضع لها سقراط من قبل أتباعه كانت مدخولة بإرادة استقطابه واستعماله.

(٢) أميز المدرسة الميغارية عن المدرستين القورينائية والكلبية؛ حيث إنَّ الميغاريين وخاصة ديودور كانت لهم عناية بالأبستيملوجيا والمنطق. بينما كان القورينائيون والكلبيون يسفّهون حتىٰ مجرد الاهتمام بالمسألة الأبستيملوجية. لكن كيف ساغ لنا جمعهم ضدًا علىٰ أرسطو؟ إنَّ مسوغ الجمع هو أنَّ النقد الميغاري لنظرية الحد يؤول إلىٰ نفي اهتمام سقراط بالماهية. بينما كل التأويل الأرسطي يدور حول إثباتها لسقراط. وسنبيّن ذلك في فصل «صغار سقراط».

صغار سقراط، بل يضرب حتىٰ أفلاطون نفسه، بتوكيده علىٰ أنَّ نظرية الحد الماهوي ليست ابتداعًا أفلاطونيًا بل هي من فضل سقراط؟!

سؤال سينزلق بنا مرة أخرىٰ إلىٰ تلك المشكلة الموهومة، أي مشكلة تحقيق الهوية التاريخية لسقراط. والحال أنَّنا صارمون في التوكيد علىٰ أنَّ هذا التحقيق مستحيل؛ بسبب أنَّ فيلسوف أثينا لم يسجل فكره في نص مكتوب. وعليه، فما قَوَّلَهُ إياه تلامذته يبقىٰ في تقديرنا مصدرًا منسوبًا إليهم.

لكن مع ذلك نريد بتلك الاستفهامات المشككة أمرًا آخر، وهو وجود اختلاف في تأويل إرث سقراط بين أرسطو وأفلاطون من جهة والسقراطيين الصغار من جهة أخرىٰ. أي ثمة تنازع قوي في حقوق ملكية سقراط بين التقليد الأثيني وتقليد «صغاره».

لكن إذا كان من الواضح وجود مغايرة بين أرسطو وصغار سقراط، فالأمر الثاني يحتاج إلىٰ مزيد إيضاح، حيث سبق أنْ قلنا بأنَّ ثمة تأويلًا أثينيًا ضد التأويل الميغاري والقورينائي في شأن مفهوم الحد الكلي، وأنَّ المدرسة الأثينية الأفلاطونية والأرسطية تشتركان في جعل الإرث الفلسفي السقراطي هو فلسفة الحد أو فلسفة المفهوم، فأين الخلاف بين أفلاطون وأرسطو؟

يكمن الخلاف في أمر دقيق كما أسلفنا الإشارة، وهو أنَّ فكرة الحد تبدو في «المحاورات السقراطية»[1] مشدودة إلىٰ السؤال

(١) «المحاورات السقراطية» مصطلح يطلق علىٰ كتابات أفلاطون في مرحلة الشباب.

الأخلاقي، ولا تستوي كمطلب لذاته، أي كفكرة إبستيمولوجية. حيث إنَّ هذا الاستواء لن يبدو إلا لاحقًا، أي في المحاورات المتأخرة، فهل يستفاد من ذلك أنَّ فكرة الحد الكلي لم تكن واضحة لدىٰ سقراط، وإنما هي من ابتداع أفلاطون؟

سؤال آخر يئول بنا إلىٰ تحقيق المشكلة السقراطية، بمعنىٰ أنَّه يئول إلىٰ مسلك بحثي مسدود الأفق، لكن مناسبة طرحه هنا هي بيان الفارق الدقيق بين أفلاطون وأرسطو. حيث إنهما يتفقان علىٰ مركزية فلسفة المفهوم في الإرث السقراطي، لكن أرسطو يذهب إلىٰ حد الزعم بأنَّ الحد الماهوي فكرة سقراطية أصيلة، ولم يفعل أفلاطون سوىٰ أنَّه غيّر تموضعها من النفس إلىٰ الماوراء.

وختامًا، حتىٰ لو أردنا تجاوز الاختلافات التي تخترق شهادات المصادر المزامنة لسقراط من أجل الإمساك بالملمح المشترك؛ فإنَّ هذا لا يُصمت صوت الاختلاف. هذا فضلًا عن أنَّ جميع تلك المصادر لها خدوش تسمح بالتشكيك في مصداقيتها:

فالمصدر الأرسطوفاني نصّ مسرحي ساخر كان لا بدَّ أن يسقط علىٰ الشخصية السقراطية ترسيمًا يسمح ببناء التنكيت عليها. والمصدر الكزينوفوني علىٰ الرغم من كون كاتبه مؤرخًا، فإنَّ الحماسة التي كانت تختلج بداخله للدفاع عن أستاذه وصديقه بادية للعيان في المتن. أما المصدر الأرسطي فهو لم يتوسع في بيان فكر سقراط، بل اقتصر علىٰ بعض الملحوظات التي كانت أهمها تلك التي تخص فكرة الحد.

أما المصدر الأفلاطوني فاستشكالاته أكبر من جميع ما سبق؛ إذ أنطق أفلاطون سقراط بألوف من القالات والأحاديث؛ فكيف يمكن التمييز فيها بين ما لأفلاطون عما لسقراط؟

أم ينبغي أن نرتاح للقول الشائع بأنَّ كل ما كتبه أفلاطون في مرحلة شبابه هو مجرد تسطير لأفكار سقراط؟!

الفصل الثاني

نحو تجاوز المشكلة السقراطية

«يا لهرقل! كم مقدار الأكاذيب التي نسبها لي هذا الشاب!»[١]

سقراط متحدثًا عما نسبه له أفلاطون في محاورة «ليسيس»

من هو سقراط؟!

هل نقول بقول القائلين الذين نظروا في متن «أبولوجيا» ...[٢] فخلصوا إلىٰ أنَّه كان نبيًا مرسلًا؟!

---

(١) قول نسبه ديوجين اللايرسي إلىٰ سقراط، ورغم أنَّ ثمة احتمالًا لأن تكون محاورة ليسيس كُتبت بعد وفاته، فإننا نأخذ بمقول اللايرسي بسبب صدقية معناه، أي إنَّ النثر الأفلاطوني كان محكومًا بالفن والخيال أكثر من الماصدق التاريخي.

(٢) وضعت ثلاث نقط حذف للدلالة علىٰ أنَّ فرضية كون سقراط نبيًا يمكن أن تلتمس من أكثر من محاورة، وليس فقط محاورة «أبولوجيا» (الدفاع)، أعني تلك المواضع التي تحدث فيها أفلاطون عن أنَّ سقراط كان يسمع صوتًا إلهيًا يخاطبه، وكان يمتثل له ويطيعه. وهي مواضع كثيرة أكتفي هنا بالإشارة اليها علىٰ أن أعود لاحقًا إلىٰ دراستها بشيء من التفصيل. =

أم نقول بقول جاك لاكان[1]، الذي قارب وسومات شخصيته

= ترد فكرة الصوت الإلهي الذي يسمعه سقراط في مواضع عديدة من المتن الأفلاطوني، إذ نجدها في:
محاورة أوطيفرون (Euthyphron 3b5-7)، وفي محاورة الدفاع (Apologie,31c5-31d6, 40a3-c3, 41d6)، وفي «ألسيبياد» (Alcibiade 103a1-b2, 105d5-106a1.)، وفي «أوديم» (Euthydeme 272e4)، وفي «الجمهورية» (Republique VI, 496c4)، وفي «فيدروس» (Phedre 242b8-d2)، وكذلك في «ثياتيتوس» (Theetete,151a).
وبَيِّنٌ من سرد مواضع الإيراد هذه، أنَّ فكرة الصوت الإلهي الذي يحادث سقراط واردة في المحاورات الأولىٰ -أي التي كتبها أفلاطون في شبابه، مثل أوطيفرون والدفاع- كما ترد في المحاورات الأخيرة مثل «فيدرس» و«ثياتيتوس». كما ترد في مذكرات كزينوفون (Xenophon, Memorables IV 3, 12).

(١) توقف لاكان أكثر من مرة عند شخصية سقراط، مؤكدًا أنها شخصية مريض عصابي. انظر:

Lacan J. "Allocution sur l'enseignement" (1970). In : Autres crits. Paris : Seuil, 2001.
Lacan J. "Radiophonie" (1970). In : Autres écrits. Paris : Seuil, 2001.
Lacan J. "Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des Écrits(1973) ؛. In : Autres écrits. Paris : Seuil, 2001.
Lacan J. "L'Étourdit" (1973). In : Autres écrits. Paris : Seuil, 2001.
Lacan J. "Compte-rendu du séminaire. . . ou pire" (1975). In : Autres écrits. Paris : Seuil, 2001.
Cité par : Brémaud Nicolas, "Folie de Socrate?",L'information psychiatrique, 2012/5 Volume 88, p. 385-391.

المنثورة في المتون القديمة؛ فانتهىٰ، بميثودولوجيا التحليل النفسي، إلىٰ كونه مجرد مريض عصابي؟!

أم نرجع قبل لاكان، إلىٰ بداية القرن التاسع عشر، لنسترجع تحليل لويس فرنسيسك ليلوت Lélut[1]، الذي انتهىٰ إلىٰ أنَّ سقراط كان مختلًا مجنونًا؟!

لكن إذا صح ذلك، أليس من المفارقة أن يكون هذا المختل هو واضع الأساس للتقليد العقلاني في تاريخ الفكر الفلسفي؟

معلوم أنَّ كتاب ليلوت أثار ردودًا عديدة منذ لحظة إصداره؛ إذ كتب بالي Bally ردًا عليه نافيًا أن يكون سقراط مجنونًا، وكان دليله علىٰ ذلك أنَّه يصعب علىٰ مجنون مهلوس أن «يعيش أكثر من خمسين عامًا»[2] دون دمار قدرته الذهنية وحصول اختلال تام في سلوكه الحياتي. بينما تفيد مختلف الشواهد أنَّ فيلسوف أثينا ظل حتىٰ آخر لحظات عمره حاضر الذهن، قادرًا علىٰ إدارة الحوار حتىٰ في شأن قرار إعدامه بهدوء وعقلنة.

لكن في ذات اللحظة واستمرارًا لذلك الجدل كتب ديزيري ماغلوار بورنفيل Désiré Magloire Bourneville مقالًا في «جريدة الطب العقلي» عام ١٨٦٤، بعنوان استفهامي صريح «هل كان سقراط مجنونًا؟» وذلك ردًا علىٰ بالي Bally، حيث لم يستبعد

---

(1) Lélut F.Du démon de Socrate (1836). Paris :Analectes, 1978.

(2) Brémaud Nicolas, "Folie de Socrate?" ,L'information psychiatrique, 2012/5 Volume 88,.p387.

ديزيري[١] أن يعيش بعض المختلين عقليًا مدة زمنية طويلة دون أن يؤثر ذلك «بشكل جذري في قواهم الجسدية والنفسية»، منتهيًا إلىٰ القول بأنَّ استمرار سقراط بحضوره الذهني وسلامة قواه الجسدية حتىٰ آخر لحظات حياته: «لا ... يمنع ... من أن يكون مجنونًا»[٢].

إذن هل يجب أن نصدق القول بجِنّة سقراط، بعد أن وضعته «صحيفة الطب العقلي» علىٰ سريرها فانتهت بأدوات علم النفس، إلىٰ تعزيز الاحتمال بأنَّه مختل عقليًا؟!

لكننا إذا افترضنا جِنَّتَهُ، فإنَّ الاستفهام الذي يُطرح هو: كيف تأتىٰ لهذا «المختل» الذي لم يكتب صفحة واحدة[٣]، أن يمارس

---

(١) بينما يجزم ليلوت بجنون سقراط، نرىٰ ديزيري يبقيه مجرد فرضية محتملة جدًا.

(2) Bourneville D.M. "Socrate était-il fou?". Journal de médecine mentale 1864 ; IV: 209-22. Cité par Brémaud Nicolas, "Folie de Socrate?", L'information psychiatrique, 2012/5 Volume 88, p.p387.

(٣) هناك إجماع منذ القدم علىٰ أنَّ سقراط آثر عدم الكتابة. لكن اليوناني ليو ألتيوس Leo Allatius (١٥٨٦-١٦٦٩) أراد خرق ذلك، حيث نشر عام ١٦٣٧ كتاب «الرسائل السقراطية» الذي يحتوي علىٰ خمس وثلاثين رسالة، زعم في تقديمه له صدقية نسبة سبع رسائل منها إلىٰ سقراط.

انظر فقرة مخصصة لمشروع ليو ألتيوس في:

Sous la direction de Diderot et D'Alembert ,Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers,art.Lettres Socratiques,v9:p412.

لكن الزعم الذي قدمه ليو ألتيوس لم يلق أي اعتبار عند الدارسين المتخصصين في فكر سقراط، بل حتىٰ في أوسع الدراسات استقصاء لا تجد حتىٰ ذكره، ولو من باب =

علىٰ تاريخ الفكر كل تلك السلطة المهيمنة التي مارسها؟

أم نقول إنَّ سرَّ هيمنته معرفيًا، هو أنَّه لم ينثر علىٰ الورق شيئًا، أي لو أنَّه خَلَّفَ مكتوبا؛ لَتَخَلَّفَ بسببه؟!

لكن أليس مجرد استجماع تلك التوصيفات يوقعنا في الحيرة؟

فلِمَ لا نتخلص منها بجرة قلم، بانتهاج قول القائلين إنَّ سقراط لم يكن له أي وجود تاريخي، بل هو مجرد نتاج مخيلة أرسطوفان وكزينوفون وأفلاطون؟!

لكن هل بذاك النفي لوجوده البيولوجي نرتاح من كل تلك الإشكالات التي تحيط به؟

ثم إذا افترضنا أنَّه مجرد ابتداع مخيلة الكَتَبَةِ، أليس ذلك أدعىٰ إلىٰ توكيد الاستفهام السابق: أي كيف لشخص موهوم الوجود أن يقسم تاريخ الفكر الفلسفي إلىٰ ما قبل وما بعد؟!

لكن لِم لا؟

ألسنا نرىٰ أنَّ الأوهام تحرك التاريخ أكثر من الحقائق؟!

حتىٰ لو صح ذلك، نعتقد أنَّه من السذاجة الظن بإمكان تخليص التاريخ الفلسفي من وقع سقراط وأثره بمجرد نفي موجوديته. لذا لا مناص من العود إلىٰ تاريخ الفكر لننظر في الكيفية التي جرت بها صناعة صورة سقراط.

= تسجيله كاستثناء، بله الاعتناء بنقده. وما أوردناه هنا ليس تقديرًا له، بل لإكساب كتابنا هذا شيئًا من الاستقصاء في استجماع مادة البحث السقراطي، واستحضار الاجتهادات المتباينة في فهمه وتأويله.

- ٤ -

أشرنا في الفصل الأول **(مصادر البحث في فلسفة سقراط)** **إلىٰ أنَّ** أي دراسة تروم تأريخ سقراط ملزمة بأن تستدعي المصادر المؤرخة له في زمنه. كما قلنا في ذلك الفصل بأنَّ «مرجعية البحث السقراطي، قديمًا وحديثًا، مشدودة إلىٰ أربعة مصادر، ترجع ثلاثة منها إلىٰ شخوص عاصروه هم: أرسطوفان، وكزينوفون، وأفلاطون، ويعود المصدر الرابع إلىٰ شخص قريب منه زمنيًا، أعني أرسطو، الذي ولد بعد خمسة عشر عامًا من تاريخ وفاته، كما أنَّه تتلمذ علىٰ تلميذه المباشر، أي أفلاطون، مما يجوز وصله بسقراط من خلال القول بالتتلمذ بالوساطة».

والملحوظة التي تثير التفكير هي أنَّ هذه المصادر، رغم تباينها الظاهري في ترسيم فلسفة سقراط، استمرت تُقرأ في تاريخ الفكر دونما مراجعة مقارنة، حتىٰ لحظة إعادة بناء تاريخ الفلسفة بعد شيوع العلم الفيلولوجي، كحقل معرفي ذي احتراسات منهجية ولوعة بتدقيق النقول والموارد، والموازنة بينها ابتغاء اختبار صدقية المقول وموثوقية الأثر؛ فكانت نتيجة ذلك ظهور ما سمي بـ «المشكلة السقراطية»، وكان مذيع هذه المشكلة والمسئول الأول عن تأسيسها، هو المؤرخ والفيلسوف الألماني شلايماخر في

دراسته الموسومة بعنوان «**قيمة سقراط كفيلسوف**»[١].

وإذ نقول ذلك نريد التنبيه إلىٰ الملحوظة السابقة وهي أنَّ القدماء لم يشغلوا أنفسهم بالمقارنة والموازنة بين الصور الواصفة لفكر سقراط؛ أي لم ينصرفوا إلىٰ التوهم بأنَّ ثمة «مشكلة سقراطية» تستدعي الحل، بينما أصرَّ شلايماخر علىٰ إجراء فعل الموازنة بين متباين الصور التي بدا بها سقراط في المتون القديمة، منتهيًا إلىٰ أنَّ سقراط الحقيقي هو أكبر مما ترسمه كتابات كزينوفون.

لكننا لا ندخل في هذا الجدل؛ لأنَّ أساسه هو وهم إمكان تحقيق المشكلة السقراطية، التي قلنا مرارًا بأنها مشكلة وهمية لا حل لها. وللتنويه، فإنَّ بعض الكتابات المعاصرة أخذت في توكيد لا جدوىٰ البحث في تلك المشكلة، وكمثال علىٰ ذلك كتاب أوجين دوبريل «الأسطورة السقراطية ...»[٢] حيث أشار إلىٰ أن الصورة التي قدمها أفلاطون مدخولة بالخيال ولا سبيل إلىٰ توثيق حقيقتها التاريخية. وكذا أبحاث كاهن C. Kahn الذي أكد في كتابه «سقراط من منظور فلاسطوس» أن تحصيل: «فلسفة سقراط ذاته في تمايز عن أثره في تلامذته، ليست في متناول البحث التاريخي.

---

(1) F. E. D. Schleiermacher, "Über den Werth des Sokrates als Philosophen", in Abhandlungen der philosophischen Klasse der Königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften aus den Jahren 1814-1815, 1818, p. 50-68 ; repris dans Sämmtliche Werke, III, 2, Berlin, 1838, p. 287-308.

(2) Eugene Dupréel, La Légende socratique et les Sources de Platon, éditions Robert Sand, Bruxelles (Fondation Universitaire de Belgique), 1922.

ولذا تبقىٰ المشكلة السقراطية بلا حل.»[١]. وكتابات لويس أندري دوريون Louis-Andre Dorion[٢] وغيرها.

أجل، إننا نفترض أنَّ ثمة خطأ منهجيًا في نقطة ابتداء شلايماخر، وهي أنَّه أراد أن يبحث عن سقراط التاريخي بمحاولة ترجيح رواية من بين المرويات الموجودة في ذلك الجنس الأدبي الذي صنع بُعَيْدَ إعدام فيلسوف أثينا، بينما نراها جميعها روايات مدخولة بدوافع ذاتية تجعل تخليص واحدة منها بوصفها الملمح المسامت لسقراط الحقيقي أمرًا مستحيلًا.

لكننا بهذا الحكم نرفض أيضًا أن نتموضع في الجانب الآخر من أطروحة شلايماخر، أي الأخذ بالصورة الكزينوفونية، التي وسمها بالتواضع والعجز عن فهم البعد الفلسفي في شخصية سقراط[٣]؛ لأننا نرىٰ أنَّ جميع الصور حاصل ترسيم خيال لا حاصل توصيف واقع. هذا رغم أنَّنا سنتخذ في بناء بحثنا هذا المادة الأفلاطونية لا المادة الكزينوفونية.

---

(1) C. Kahn "Vlastos's Socrates", in Phronesis, (37) 1992, p. 240.

(2) Louis-Andre Dorion, The Rise and Fall of the Socratic Problem, Translated from the French by Melissa Bailar. Donald R. Morrison-The Cambridge Companion to Socrates (Cambridge Companions to Philosophy) ,Cambridge University Press 2011.

(٣) نقصد بالتواضع هنا مستوىٰ الصورة الفلسفية التي رسمها كزينوفون، أما الإعجاب بشخصية سقراط فلا نحتاج إلىٰ القول بأنَّه بَيِّنٌ في متن كزينوفون.

لكن كيف نوفق بين موقفنا الرافض للدخول تحت المنطلق المنهجي الذي تؤسسه «المشكلة السقراطية»، وبين اتخاذنا من النص الأفلاطوني مادة لترسيم صورة سقراط في كتابنا هذا؟

ثم كيف نتخذ من ذلك النص مصدرًا بينما هو ذاته ليس فيه صورة واحدة عن سقراط، بل عديد من الصور المتباينة؟

ثم أنّىٰ لنا تأسيس البحث علىٰ المتون الأفلاطونية، بينما هي كلها موضوعة باسم سقراط؟

أيكون سقراط مجرد ناطق باسم أفلاطون؟

وإذا لم يكن كذلك؛ فأنّىٰ لنا تخليص سقراط من جوف أفلاطون من داخل متن أفلاطون؟

- ٥ -

لقد وقفت القراءات التأريخية التي حرّكها مطلب الإمساك بماهية الفكر السقراطي من المتن الأفلاطوني عند مشكلة طريقة إيراد أفلاطون له في متونه الحوارية. إذ بما أنّه وضع علىٰ لسان أستاذه (سقراط) كل المنطوقات المعرفية المحورية، فقد صارت المشكلة المعترضة للبحث هي «إعطاء ما لسقراط لسقراط، وما لأفلاطون لأفلاطون». وهكذا انتهىٰ نظر بعض الدارسين إلىٰ إدخال المصدر الرابع، أي المتن الأرسطي، كأداة تسمح بإجراء بعض

التمييز بين فكر أفلاطون وبين فكر سقراط.

لكن هذا الحل لم يكن كافيًا؛ لأنَّ أرسطو لم يتوسع في بيان فكر سقراط، ومن ثمَّ فإنَّ كثيرًا من المسائل المعرفية التي نسبها له أفلاطون لا نجد عند أرسطو ذكرًا لها، سواء نفيًا أو إثباتًا، رغم كثرة[1] إيراد اسم سقراط في المتن الأرسطي.

كما تمت الاستعانة بحل رديف وهو ترتيب المحاورات الأفلاطونية بحسب زمن كتابتها، بوضع محاورات فترة شباب أفلاطون بوصفها تعبيرًا عن الموقف السقراطي، ووضع المحاورات التي تلتها بوسمها تعبيرًا عن الموقف الأفلاطوني.

لكن هذا الحل اعترضه إشكال عصيٌّ، وهو عدم الاتفاق علىٰ تمييز محاورات الشباب عن محاورات الكهولة؛ إذ ليس ثمة إجماع بين الباحثين علىٰ ترتيب معين لمحتويات المراحل الثلاث التي يوزع عليها النتاج الأفلاطوني. كما ليس في الشواهد القديمة أي مستند صريح في تعيين الترتيب، باستثناء توقيت زمن كتابة محاورة «الجمهورية» قبل زمن كتابة «القوانين»، بينما بقية المحاورات يعتاص ترتيبها علىٰ زمن متفق عليه.

---

(١) يعد كتاب دومان Deman «شهادة أرسطو عن سقراط»، Th. Deman, O. P. Le Témoignage d'Aristote sur Socrate.Les Belles Lettres,Paris 1942، أهمَّ بحث تخصص في تتبع موارد ذكر سقراط في المتن الأرسطي. ومن الملحوظ أنَّ دومان حرص علىٰ تقديم موارد الذكر تلك دون الخوض في سؤال: ما درجة صدقية الشهادة الأرسطية؟

ثم حتىٰ لو قبلنا خيارًا من بين خيارات الترتيب، وتخلصت لنا محاورات الشباب؛ فإنَّ اتخاذها محلًا للإمساك بسقراط لا يعني الخلوص من أَسْرِ الإشكال؛ حيث إنَّ تعيين مواقفه الفلسفية بدقة ليس في المتناول بسهولة؛ لأنَّ الصورة المعرفية التي يمثل بها في تلك المحاورات ذاتها ليست متماثلة السحنات.

ولهذا لا نرىٰ في اتجاه بعض الدارسين إلىٰ تأسيس البحث علىٰ ذلك المعيار المنهجي القائل بأنَّ سقراط الحقيقي هو ذاك الذي لم يعبّر عن أي موقف معرفي بل استعمل الحوار التساؤلي بشكل مفتوح، لا نرىٰ في هذا الاتجاه معيارًا يحل الإشكال؛ لأنَّ حتىٰ في تلك المحاورات التي تنتهي دون جزم أو تعيين جواب قطعي، أي محاورات خارميدس Charmides ولاخيس Laches وليسيس lysis وأوطيفرون Euthyphro؛ نجد فيها آراء ومواقف محددة؛ الأمر الذي يطرح مشكلة أخرىٰ وهي:

ما الموقف الذي ينبغي اعتماده إزاءها؟

هل ننسبها إلىٰ أفلاطون تخليصًا لسقراط المشدود دومًا إلىٰ انفتاح البحث وديمومة السؤال؟

إنَّ الحاصل في تقديرنا هو أنَّ توجيه التفكير بإشكالات منهجية كهذه، التي تبتغي تعيين سقراط الحقيقي، نراه توجيهًا خاطئًا؛ لأنَّ في هذا وقوعًا فيما نعينا عليه شلايماخر من قبل، أي تعيين لنقطة انطلاق بحثية خاطئة المسار، مسكونة بوهم الإمساك بسقراط التاريخي.

فما البديل الذي نقدمه؟

أولًا، إنَّ «سقراط الحقيقي» ضاع بفعلين اثنين:

أولهما: فعله الذاتي، بحيث إنَّه لم يكتب.

والثاني: أسلوب موته الذي صنع منه أسطورة، نتج عنه ظهور جنس أدبي اشتغل علىٰ صورته بقصدية اختلط فيها التاريخ بالفن، فمارست فيه أنامل المخيلة فعلها. ولذا فكل من يحاول أن يصل إلىٰ تحقيق القول بالتمييز بين ما هو من منطوق الحقيقة وما هو من مرسوم الخيال، نراه يَتَرَسَّمُ طريقًا خاطئًا.

لكن هل يعني نفينا لمستند الزاعمين حل المشكلة السقراطية بالبحث عن سقراط الحقيقي، أننا ننفي وجوده؟

إنَّ الاستفهام:

هل كان سقراط شخصية حقيقية أم مجرد اختراع روائي؟

نراه سؤالًا ضامر القيمة ولا يعنينا في شيء؛ إذ سواء كان صاحبنا شخصية حقيقية أكلت ومشت في الأسواق خلال القرن الخامس قبل الميلاد، أم كان محصول مخيلة الساردين؛ فإنَّ ذلك لن يقدم ولن يؤخر بالنسبة إلىٰ الفرضية المنهجية التي نشتغل بها. وبتعبير آخر: حتىٰ لو لم يكن سقراط موجودًا ككائن بيولوجي، فإننا نراه موجودًا وجودًا فكريًا مهيمنًا علىٰ تاريخ الفلسفة، وهو الوجود الذي نريد الْتِمَاسَ ملمحه وتحليل أثره.

ولهذا لا يهمنا هنا الإيغال في إثبات وجوده البيولوجي

أو عدم وجوده؛ إنما الذي يهمنا هو وجوده الفلسفي، الذي يكفينا أنَّه كان أوسع وأكثر هيمنة من جميع الجسوم البيولوجية التي عاشت في زمنه!

هذا مع أننا لا نشك في وجوده التاريخي؛ إذ رغم إدراكنا أنَّه صار موضوعًا لمخيال أدبي، فإنَّ الاتفاق علىٰ اسمه وسمته بين أرسطوفان وأفلاطون وكزينوفون، يعزّز عندنا الظن بوجوده. بل إننا نميل إلىٰ الاعتقاد بأنَّ سقراط أحد أبرز السوفسطائيين[1]، لكننا لن نغتر بالإيغال في طلب هذا الوجود التاريخي الواقعي لتحقيق المقولات الفلسفية المنسوبة إليه؛ لأنَّه ليس ثمة إمكانية لوصل موثوق بينهما.

---

(١) بيّنت في كتابي السابق «دفاعًا عن السوفسطائيين» أنَّه «علىٰ الرغم من حرص أفلاطون علىٰ تمييز سقراط عنهم، فإننا نجد حتىٰ في الوسومات التي ألصقها هو نفسه -أي أفلاطون- بسقراط إشارات تدل علىٰ أنه كان أحد أهم سوفسطائيي زمنه؛ فهو مثلهم اهتم بالمسألة الإنسانية، وتجاهل المسار العام الذي انساق فيه اللوغوس الفلسقي الإغريقي السابق عليه. بل حتىٰ فلسفة الحدود المفهومية التي يعزوها أرسطو إلىٰ سقراط، نرىٰ إمكان تأصيلها من داخل المتن الأفلاطوني بإرجاعها إلىٰ أستاذه السوفسطائي بروديقوس».
الطيب بوعزة، «السوفسطائيون: قراءة في أطاريح ...» مدخل الكتاب.
وهذا التقريب بين سقراط والسوفسطائيين كان قد قال به هيغل، كما عبّر عنه صراحة المؤرخ الإنلجيزي غروت، بقوله بأنَّه خلال حرب البلوبونيز إذا طلب أحد من شخص أثيني أن يذكر له أهم السوفسطائيين، فلا شك بأنَّه سيذكر سقراط بوصفه من أبرزهم.

وعليه، فالذي نبحثه في هذا المتن هو سقراط كما تجلىٰ في تاريخ الفلسفة. أي مطلبنا هو بحث الصورة الشائعة المهيمنة، دون التفكير في الإيغال في تحقيقها بالماصدق الواقعي.

وبهذا نؤسس مسارًا بحثيًا جديدًا، مطلبه ليس سقراط كما كان في لحظة وجوده، بل كما صار بعد لحظة وفاته، أي كما صَيَّرَهُ أفلاطون وتابعوه.

الفصل الثالث

هوامش على سيرة سقراط

«يمكن أن تقال أشياء كثيرة خارقة للعادة عن سقراط، ربما كان بعضها متساويًا في إنسان آخر مثله؛ لكن برغم ذلك فإنَّ عدم تشابهه الكليّ بأي مخلوق إنساني، وجد أم لم يوجد، هو شيء مذهل بشكل كامل»(١)

ألسيبياد متحدثًا عن صديقه سقراط

«هكذا يا إيخيكريتس، يمكننا أن نقول عنه بصدق إنَّه كان الأعقل والأعدل والأفضل من كل الرجال الذين عرفناهم في زماننا»(٢)

فيدون متحدثًا عن سقراط

---

(١) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، محاورة سيمبوزيوم، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص١٩٠.

(٢) أفلاطون، فيدون، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤، ص٤٥٦.

أول كاتب اعتنىٰ بكتابة السيرة السقراطية هو أريستوكسين الطارينطي Aristoxène؛ إذ إنَّ أفلاطون وكزينوفون وغيرهما من معاصري فيلسوف أثينا لم يعتنوا بوضع سرد مسهب عن سيرته، وإن أوردوا في متونهم حوادث منها. لكن نص أريستوكسين ضاع ولم يتبق منه سوىٰ مقاطع شذرية. أما من حيثية صدقية الشهادة الأريستوكسينية فهي منخفضة جدًّا عند الباحثين، والاستثناء الوحيد الذي وجدناه يفصح عن تقديره لها هو غروط Grote. ولا يتناسب المقام للتوسع في تعليل سبب التشكيك في صدقية شهادة أريستوكسين؛ لذا تكفينا هنا الإشارة إلىٰ أقوال القدماء، ومنهم أرستوكليس Aristoclès، التي استنزلته من مقام الشاهد الثقة حتىٰ في شأن أستاذه أرسطو. ومعلوم أنَّ أريستوكسين كان ناقمًا جدًّا علىٰ أهل الفكر في زمنه خاصة بعد أن آلت رئاسة اللوقيون إلىٰ كزينوقراط؛ مما أدخله في صراعات جعلته يتقوّل ويتهجّم علىٰ سالفيه ومعاصريه علىٰ حد سواء. ونلقىٰ هذا التهجم حاضرًا في الحالة السقراطية أيضا، ومثال ذلك ما نقله فورفوريوس عن أريستوكسين عندما قال بأنَّ سقراط لم يكن يحسن القراءة ولا الكتابة ولا حتىٰ الكلام!

لكن هذا لا يعني عندنا وجوب تجاهل شهادة ذلك المشائي، بل إنَّنا سنستمد منه، خاصة في شأن تعيين التكوين الفكري لسقراط، من حيث صلته بأرخيلاوس.

أما أقدم نص سِيريّ بقي في حالته المكتملة فهو الفصل الذي

خصصه ديوجين اللايرسي لحياة سقراط في كتابه «**حيوات الفلاسفة**». لكن قبل ديوجين ثمة عدد كبير من الكتّاب الذين اعتنوا بالتأريخ لحياة فيلسوف أثينا إما بكتاب مخصوص، أو ضمنوا كتبهم وقائع من سيرته؛ وعليهم يحيل اللايرسي لإكساب سرده قيمته، وكذا ما يتقوم به من مواد، وأعني بهم: أريستيب القوريناني (تلميذ سقراط)، وجيروم الرودسي Jérôme de Rodes (تلميذ أرسطو)، وهيرميب Hermippe de Smyrne، وفافورينوس Favorinus d'Arles (القرن الأول الميلادي)، وفورفوريوس Porphyre de Tyr (القرن الثالث).

ومن نافل القول الإشارة إلىٰ أنه بحديثنا عن سيرة سقراط بلغة المصادر، لا نريد بذلك تحقيق «المشكلة السقراطية»؛ إذ إنَّ كلامنا هنا هو عن السيرة، لا عن الفكر.

❊ ❊ ❊

باسترجاع النصوص القديمة التي تحدثت عن سقراط، نلقىٰ أنفسنا أمام كائن غريب الأطوار، علىٰ حد نعته لنفسه في محاورة «ثياتيتوس». لا يحس ببرد ولا يرهقه حر ولا يناله وخز الجوع، حسب شهادة تلميذه ورفيقه ألسيبياد! كائن ذو سمت جسدي لا يطابق مخبره الجميل. إذ اتفقت جميع الروايات علىٰ القول بقبحه البَيِّن، بل حتىٰ تلميذه ومحبه الأكبر أفلاطون لم يتردد في توصيف دمامة جسده في «ثياتيتوس»[1]. كما شبهه في محاورة

---

(1) Platon,Théétète 143e.

«المأدبة» (سيمبوزيوم) بـ«سيلين» Silène، أي تلك الشخصية الميثولوجية، التي تجسد مثال سماجة وبشاعة المنظر. لكن هذا التوصيف لا يعني تشنيع شخصية سقراط، بل هو مجرد وصف لواقع مظهره القبيح المناقض لمخبره الطيب[١]. ولعل سياق الإيراد في محاورة المأدبة[٢] كافٍ لإيضاح ذلك، حيث يشير ألسيبياد إلىٰ أنَّ النحاتين اليونانيين كانوا يبيعون تماثيل سيلين البشعة، ولكنهم يخفون بداخلها تماثيل الآلهة، فيحصل للشاري أن يفتح قشرة سيلين؛ فيظهر له ما تستبطنه من آلهة جميلة كأبولون مثلًا. وفي هذا التشبيه المجازي توكيد علىٰ طيبة مخبر سقراط، وأنَّ مظهره القبيح يخفي نفسًا بالغة الرقي والجمال. يقول ألسيبياد في «المأدبة»: «ألا يشبه سيلينوس في هذا؟ تأكدوا أنَّه كذلك: إنَّ قناعه الخارجي هو رأس سيلينوس المنحوت؛ لكن عندما فتحته ونظرت رأيت صورًا

---

(١) أطرف ما قرأت في تأويل قبح سقراط، هو اعتماده من قبل نيتشه مستندًا لتعزيز نقده للموقف الفلسفي السقراطي. انظر:

Friedrich Nietzsche, Le crépuscule des idoles, "Le problème de Socrate", éd Arvensa . 2015,p63

حيث جعل نيتشه من ملمح جسد سقراط ليس دليلًا يشكك في نسبه الإغريقي فقط؛ بل جاوز ذلك باستحضار فيزيولوجيا الإجرام، أي بما أنَّ المجرمين في عمومهم قبيحو الجسد؛ فإنَّه لا غرابة أنَّ سقراط -الذي جرم في حق التفلسف الإغريقي حسب نيتشه- مسامت للمجرمين في شناعة المظهر!

(2) Platon,Le Banquet,215b.

إلهية وذهبية ذات جمال يسبي العقول»[1].

والحديث عن سيرته كافٍ للدلالة علىٰ هذا الجمال الأخلاقي والطيبة النفسية.

سيرة سقراط سيرة فكرة ناضلت بشجاعة مذهلة ضدًا علىٰ السائد الثقافي. إذ يبدو حتىٰ في أدق خصوصيات وجوده حريصًا علىٰ أن يفلسف ليس فقط حياته، بل موته أيضًا، حتىٰ غدا أنموذجًا للفيلسوف، والصورة المثلىٰ التي لم يبلغها أحد من قبله أو من بعده، علىٰ كثرة من تفلسف واعتلىٰ عرش اللوغوس.

ولعل زمن سقراط أسهم في صناعة أسطورته، حيث إذا استنطقنا النصوص القديمة بقصد تعيين إحداثيات عصره، سنجد ميلاده يُوَقَّتُ بحوالي ٤٧٠ ق م، ووفاته بعام ٣٩٩ ق م، أي إنَّه عاش أوج ازدهار أثينا، ولحظة نكبتها وانهيارها أيضًا؛ حيث كان عصره منغمرًا في صراع سياسي عنيف، وهو الصراع الذي لم يستثنه، بل أوقع عليه أقسىٰ حكم (الإعدام).

لم يكن سقراط من أسرة غنية، بل كان أبوه سوفرونيسكوس Sophronisque يعمل نحاتا وأمه فيناريت Phainarète قابلة. وكان مسقط رأسه في ضاحية مدينة أثينا، في قرية تدعىٰ ألوبيكي Alopéké.

---

(١) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، محاورة سيمبوزيوم، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص١٨٤.

وعلىٰ عكس كثير من فلاسفة الإغريق، فإنَّه لم يخرج قطُّ من أثينا تاجرًا أو سائحًا، إنما خرج ثلاث مرات فقط مقاتلًا! حيث شارك في ثلاث معارك خاضتها مدينته (حصار بوتيدي Potidée، ومعركة ديليون Délion، ومعركة أمفيبوليس Amphipolis). وعليه، فتكوينه الفكري حاصل داخل أثينا. وذاك مبرر بالقياس إلىٰ درجة التطور الحضاري التي تمتعت به مدينته في زمنه، حيث صارت مثابة لهجرة العقل الأيوني والإيلي والفيثاغوري، ومحل جذب ثقافي لكل التجارب المعرفية، التي كانت قد تبلورت واستوت علىٰ سوقها، في المدن اليونانية الشرقية والجنوبية.

وقد خلف ثلاثة أبناء (لامبروكليس وسوفرينيسكوس[(١)]، ومينيكسين)، كان منهم اثنان في سنِّ الطفولة عند لحظة محاكمته، مما يفيد بأنَّه ربما تزوج في سنٍّ متأخرة. ومستند الاستدلال علىٰ ذلك هو أنه لو كان متزوجا قبل عام **٤٢٣** ق م، أي توقيت عرض مسرحية «السحب»؛ لاستحضر أريسطوفان كزانثيب لبناء مزيد من الوضعيات الساخرة من سقراط في نصه المسرحي!

وتذكر المصادر القديمة أنه بالإضافة إلىٰ كزانثيب، تزوج سقراط من امرأة ثانية، تدعىٰ ميرطو Myrto، ونقرأ عند ديوجين اللايرسي -الذي يحيل علىٰ ساطيروس، وهيرونيم الرودسي- أن أثينا لما قل فيها جنس الرجال بفعل الحروب المتتالية، أصدرت

---

(١) سمىٰ سقراط ابنه هذا علىٰ اسم أبيه.

قانونا يسمح بتعدد الزوجات. «فتزوج سقراط ميرطو ابنة أريستيد»[1]. وعند جيروم، وكذا عند سينيك سرد طريف عن طبيعة العلاقة التي كانت تربط بين المرأتين، إذ كانتا كثيرا ما تتضاربا، لكنهما انتهيا في الأخير إلىٰ التحالف ضدًّا علىٰ الزوج المسكين، الذي كلما اشتد عليه «تهجمهما عليه كان يخرج هاربا من البيت.»[2]!

تعلَّم سقراط من أبيه مهنة النحت. وقد صادف ذلك زمن ازدهار هذا النشاط الحرفي، حيث كانت أثينا لحظة شباب سقراط قد خرجت منتصرة من حربها ضد الفرس، فبسطت هيمنتها علىٰ المدن اليونانية وفرضت عليها ضرائب بدعوىٰ قيامها بالدفاع عنها ضد الغزو الفارسي؛ مما وفَّر للحكم الأثيني ثراءً ماديًا استثمره في إحداث نهضة فنية كان للنحت فيها أولوية واعتبار خاصان.

غير أنَّ هذا لا يعني تقديرًا لممتهني النحت، فقد كان الاشتغال اليدوي ممارسة وضيعة من منظور الذوق اليوناني المثقل بكبرياء النبالة؛ ولذا كان العمل مستقبحًا، حتىٰ ولو كان وظيفة فنية مثل النحت. وعلىٰ الرغم من أنَّ العمال اليدويين كانوا قد بدءوا

---

(1) DIOGÈNE LAËRCE, II, 26-27

لا بأس من الإشارة إلىٰ أن بعض الكتاب القدماء مثل بلوتارك و أثني ، شك في زواج سقراط من ميرطو .

(2) E. JÉRÔME (s.), Contre Jovinien, I, 316 B (XXIII, p. 291 Migne) = SÉNÈQUE, Du mariage, fr. 62.

في اكتساب حقوقهم السياسية منذ إصلاحات كليستين التي أسست لاحقًا لقيام النظام الديموقراطي؛ فإنَّ تلك الحقوق لم تغير الذوق العام الذي استمر -حتىٰ زمن سقراط- في النظر إلىٰ العامل اليدوي باستعلاء.

وبفعل كون سقراط من أسرة فقيرة، فقد كانت منحوتاته هي العمل الذي يسترزق به. غير أنَّنا لا نجد في النصوص التي عاين أصحابها أعماله النحتية، التي كانت معروضة في الأكروبوليس[1]، حكمًا فنيًا يكشف لنا عن مدىٰ مهارته، ولعله كان متوسط الموهبة، وأقرب إلىٰ مهارة الحرفيّ منه إلىٰ إبداع الفنان. لذا ليس مستغربًا أن يتخلىٰ مبكرًا عن احتراف النحت.

ودليلنا علىٰ انصرافه مبكرًا[2] عن هذا العمل الحرفيّ، وانقطاعه كلية إلىٰ نحت النفوس بدلًا من الحجر، أنَّه في حوالي عام **٤٤٣** ق م -أي عندما كان عمره حوالي السابعة والعشرين- وصل بروتاغوراس إلىٰ أثينا، فكان من بين الشباب الذين تحلقوا حوله. والملاحظ في ذلك الجمع من الشباب الأثيني أنهم من أبناء الأُسر الغنية، ووجود سقراط بينهم ينبغي أن يُفسر بسبب اقتداره المعرفيّ، وليس بسبب ثروته، فقد كان فقيرًا كما ألمحنا سابقًا.

---

(١) ظلت منحوتات سقراط معروضة في الأكروبوليس إلىٰ حدود القرن الثاني الميلادي.

(٢) يقول فرنسوا شامو: «يحتمل أنَّ [سقراط] ترك مهنة النحت حوالي ٤٤٠ ق م».

François Chamoux. L'homme Socrate. Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Paris 1996. P61.

ومن المستبعد لنخبة ثرية كهذه أن تجعل من بين جلسائها عاملًا يدويًا مشغولًا بنقر الصخر[1].

لكن قبل هذه اللقيا ثمة سؤال مشروع، وهو ما الذي جعل هذا الشاب بهذا الاقتدار المعرفي، لحظة لقائه المفترض مع بروتاغوراس؟

إنَّ الفرضية الراجحة هي أنَّ أسرته تعهدت بتربيته إلىٰ معلمين. ومعلوم أنَّ التعليم وقتئذ لم يكن مجانيًا، ومن ثمَّ لعله احتفظ في شبابه بمعنىٰ التجربة التعليمية بوصفها معاناة؛ معاناة بين رغبة جامحة إلىٰ المعرفة، وبين ضعف أسرته عن سد تلك الرغبة بالمال. ونجد في متن «كراتيل» حديثًا لسقراط يشير فيه إلىٰ أنَّ ثمة دروسًا باهظة الثمن قدّمها بروديقوس لم يتسنَّ له حضورها. وحضر بدلًا منها دروسًا أخرىٰ بثمن خفيض[2].

لكن بذاك القليل المتاح من التعليم الذي وفرته له أسرته، تمكن سقراط من صقل عبقريته الكامنة، وكأنَّه مثال حيٌّ لتوكيد نظريته الفلسفية التي سيقولها لاحقًا، وهي أنَّ النفس تستبطن المعرفة ولا تحتاج إلا إلىٰ فعل تذكر لتنبجس منها.

---

(١) نكرر هنا أنَّ معتمدنا هو المتن الأفلاطوني، ولا يعنينا التحقيق التاريخي لواقعة التقاء سقراط ببروتاغوراس.

(٢) في محاورة كراتيل إشارة إلىٰ تلقي سقراط عن بروديقوس درسًا بدراخما واحدة؛ انظر:

Platon,Cratyle , 384b

كما لنا أن نفترض أيضًا أنَّه علىٰ الرغم من فقره فقد حظي بتعليم جيد، حيث تبدو ثقافته علىٰ قدر كبير من الوساعة والعمق، ثقافة موسوعية مستوعبة لمختلف مناحي الفكر اليوناني. ففي المحاورة الأفلاطونية نجده يتحدث عن الشعر الإغريقي باقتدار يُبيِّن بأنَّه كان علىٰ دراية بقصائد هوميروس وهيزيود وبندار[١].

وبالإضافة إلىٰ هذه المعرفة الشعرية، يبدو أيضًا ذا معرفة عميقة بالرياضيات إلىٰ درجة اقتداره علىٰ تحويل المعرفة الهندسية إلىٰ استفهامات دقيقة منظمة يكفي طرحها بترتيب بيداغوجي لأن يتأدىٰ الشخص الجاهل بها إلىٰ اكتشاف تلك المعرفة بمحض قدرته الذاتية[٢].

كما كان مدركًا للميراث الفلسفي السابق، حيث يبدو مستوعبًا لفلسفات هيراقليط وبرمنيد وزينون وفيثاغور وأنكساغور؛ بل لقد بلغت معرفته بالفلسفة الإغريقية السابقة مبلغ إدراك مآزقها الإشكالية، ومحدودية أفقها النظري.

ومثل هذه المعرفة الموسوعية لم يكن من الممكن أن يتلقاها بمجرد سماع عابر، بل لا بدَّ من تعليم يتوافر فيه مقدار من التنظيم الممنهج. وعليه، يصح الافتراض بأنَّ أباه النحات وكذا أمه القابلة مكنتهما مهنتهما من توفير دخل سمح لهما بمنح ابنهما هذا التعليم

---

(١) كان الشاعر بندار من الذين انتقدوا ما وسمت به الآلهة في المتون الميثولوجية.

(٢) العهدة هنا علىٰ أفلاطون في محاورة «مينون».

الجيد، هذا مع وجوب استحضار نباهته الذاتية، التي كان لها بلا شك دورها.

أما عن الأساتذة الذين تلقىٰ عنهم، فلا نجد -سواء لدىٰ كزينوفون أو أفلاطون أو أرسطوفان- أي حديث مسهب عن تكوينه الفكري. إنما كل ما يمكن أن نستفيده من تلك النصوص القديمة، هو أنَّه تتلمذ علىٰ أرخيلاوس، والسوفسطائي بروديقوس. كما يصح أن نضيف أنكساغور أيضًا، رغم أنَّ كزينوفون وأفلاطون لا يشيران إلىٰ اتصال مباشر بين سقراط وفيلسوف النوس. بل كل ما قاله أفلاطون في شأن هذه الصلة، هو أنَّ سقراط استمع إلىٰ قارئ يقرأ كتاب أنكساغور. لكن رغم ذلك يحق لنا أن نقول بوجود اتصال شخصي بينهما؛ إذ عند دخول أنكساغور إلىٰ أثينا كان عمر سقراط حوالي سبع سنوات، حيث رجحنا في كتابنا «**أفول التفلسف الأيوني**» أنَّه وصل إلىٰ مدينة الأكروبوليس في عام **٤٦٣** أو **٤٦٢** ق م. وعليه، فلا شك لدينا بأنَّ سقراط استمع إلىٰ أنكساغور، بالنظر إلىٰ مدة بقائه التي قيل بأنها امتدت إلىٰ ثلاثين عامًا، قبل هروبه إلىٰ لامبساك. ولعل هذه الصلة هي التي جعلت أريستيد Aristide يزعم أنَّ سقراط ليس لديه أي فلسفة ذاتية أصيلة، إنما كل ما لديه «استمده من بيثوكليدس Pythoclides[١] وأنكساغور»[٢].

---

(١) سوفسطائي ومعلم موسيقىٰ.

(2) Aristid, Orat., 45,t.III,p.540

وتعرف سقراط إلىٰ فلسفة أنكساغور وتتلمذه علىٰ أرخيلاوس وبروديقوس يكفياننا لتعيين مرحلتين اثنتين من مراحل تطوره الفكري: أي المرحلة الفيزيائية التي يمثلها اسم أرخيلاوس، والمرحلة المفاهيمية التي يمثلها تتلمذه علىٰ بروديقوس.

وإذ نذكر مراحل تطوره الفكري، فذاك باستعلام النصوص الأفلاطونية ذاتها[1]، حيث يمكن أن نبصر فيها الخط التطوري للسيرة الذهنية لسقراط. إذ يبدو أنَّه كان فيزيائيًا في بداية تكوينه الفكري؛ ثم صار مشتغلًا بالحدود المفاهيمية، لينتهي في سنواته الأخيرة إلىٰ التمذهب بنزعة روحية مُتَبَدِّيَةٍ بمسوح فيثاغورية، إذا أخذنا بشهادة «فيدون».

ولقد ركزت المحاورات الأفلاطونية كثيرًا علىٰ وضعية سقراط كخصيم للسوفسطائيين، حيث أظهرته بمهارة حوارية مذهلة، تبيِّن اقتداره علىٰ هَزْمِ خصمه بسلاح الاستفهام فقط؛ إذ يوقعه في التناقض بأسئلة مرتبة بذكاء، سرعان ما تخلص بالمحاور إلىٰ مأزق لا فكاك منه. وهذه المهارة الحوارية هي التي جعلت زينون يشبه سقراط بـ «الكلب الإسبرطي»، للدلالة علىٰ دقته في تتبع آثار الفكر والكلام. كما شبهه مينون -في المحاورة الموسومة باسمه- بسمكة الرعاد «الطوربيل» Torpille، أي تلك السمكة التي تواجه مفترسيها بشحنة كهربائية تجعلهم مشلولين؛ واصفًا بذلك الطريقة الحوارية

---

(١) نحيل هنا بشكل خاص علىٰ محاورة «فيدون»، وسنعقد مبحثًا للسيرة الذهنية لسقراط، نستحضر فيه من تلك المحاورة ما يفيد في بيان ملامح ذلك التطور.

التي يؤشكل بها سقراط أجوبة خصومه.

وهو في حوارياته تلك يبدو كثير الانشغال بضبط مدلولات المفاهيم الكبرىٰ المؤسسة للنسق الثقافي؛ إذ نجده يستفهم عن العدالة، والجمال، والفضيلة، والعلم ...، وغالبًا ما كان يؤسس صيرورة طلب المفهوم علىٰ دفع خصمه إلىٰ استشعار مقتضىٰ التعريف المفهومي كانتقال من مرتبة الجزئيّ إلىٰ الكليّ. وهكذا يبدو سقراط في مختلف لحظات المحاورات بعقل نقدي مشاكس؛ لذا ليس من المستغرب أن يختط لنفسه سيرة فلسفية مستقلة عن كل النماذج المعرفية التي عاينها ودرسها. ومن الشواهد علىٰ ذلك ما يرويه أفلاطون في محاورة «فيدون»، عن لحظة قراءة سقراط لمتن أنكساغور، حيث سرعان ما جاوزه بحس نقدي، يفيد بأنَّ مبدع مفهوم «النوس» لم يحسن استعمال إبداعه.

وتلك النباهة وذلك النشاط الحواري أكسبا سقراط شهرة في العقد الثالث من نهاية القرن الخامس، وما يؤكد ذلك أنَّ أرسطوفان حرص علىٰ تضمينه في مسرحية «السحب»، كما استحضره أميبسياس Ameipsias في مسرحية «كونوس». واستحقاقه الحضور في هاتين المسرحيتين، يعني أنَّه كان قد اشتهر في أثينا بما يكفي ليصير مادة قابلة لأن تستثمر في التنكيت.

لكن إذا كان المتن الأفلاطوني يفيد في توكيد انصراف سقراط كلية إلىٰ التأمل والتعليم، وحرصه علىٰ أن يكون تلقي درسه مجانيًا، فإنَّه في المقابل ليس لدينا أي معلومات تسمح ببيان مصدر

عيشه لما تخلىٰ عن حرفة النحت. حيث لا نجد له أي دخل من العمل الزراعي/الفلاحي كعادة الأسر الأثينية التي كان لها في الأغلب قطع أرضية خارج المدينة يشتغل فيها عبيد أو أُجراء.

ولا ندري ما الذي وفَّر له إمكانية العيش من بعد تفرغه للتأمل الفلسفي، والاحتمال الذي يذهب إليه بعض الباحثين هو أنَّه ورث من أبيه مقدارًا معينًا من الثروة مكَّنته من كفاية العيش والانصراف إلىٰ رسالته الفكرية. وهذا فرض محتمل، خاصة وأنَّه بنمط عيشه البسيط لم تكن له متطلبات تحتاج إلىٰ مبالغ مالية كبيرة(١).

ولكننا نقرأ عند اللايرسي إشارات عديدة تخص الحالة المادية لسقراط يمكن أن تثير افتراضات أخرىٰ. منها أنَّه ورث عن أبيه «ثمانين مينة»، غير أنَّه أقرضها إلىٰ أحد أصدقائه؛ فضيعها، دون أن يطالبه سقراط بِرَدِّ الدين. وعند ديوجين أيضًا نقرأ أنَّ سقراط اشتغل بالتجارة واكتسب مالًا وفيرًا، غير أنَّه أضاعه(٢). وقريب من هذا ما

---

(١) يقول ألسيبياد في «المأدبة» متحدثًا عن سقراط بإعجاب وانبهار:«...أي اعتدال يسكن في داخله! تعرفون أنتم أنَّ الجمال والغنىٰ وكل النعم الأخرىٰ التي تجلب السعادة العظيمة في الرأي الشعبي، تعرفون أنَّ هذه النعم لا أهمية لها عنده، ويستخف بها بشكل مطلق: إنَّه لا يعتبر الأشخاص الممنوحة لهم هذه النعم علىٰ الإطلاق، حتىٰ نحن لا يقيم لنا وزنًا...».

أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، محاورة سيمبوزيوم، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص١٨٤.

(2) Diogène Laërce, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité, éd Lefèvre, Paris 1840,,11.20

نجده أيضًا عند ديميطريوس الفاليري. كما نلحظ عند كزينوفون إشارات عديدة تفيد اهتمام سقراط بالاقتصاد.

ولا نقول بوجوب أخذ هذه المرويات، وإنما هي في نظرنا محاولة للإجابة عن السؤال ذاته الذي استشعرناه، وهو من أين كان يقتات سقراط حتىٰ تمكن من أن يخصص ما يقرب من نصف عمره للتأمل والإرشاد الفلسفيين؟! إذ إنَّ هذا الانصراف الكليّ إلىٰ الرسالة الفلسفية يُبقي عديدًا من علامات الاستفهام حول شروط عيشه. ومن بين العلامات التي تدفع نحو معاودة النظر في القول الشائع بأنَّه كان فقيرًا معدمًا، ما يرد في محاورة «بروتاغوراس»؛ إذ لما طرق هيبوقراط الباب في الصباح الباكر ليحث سقراط علىٰ الذهاب معه إلىٰ بيت كالياس قصد الاستماع إلىٰ السوفسطائي الوافد إلىٰ أثنيا؛ كان الخادم/ العبد هو الذي فتح الباب، حيث كان سقراط لا يزال نائمًا. مما يفيد بأنَّ فيلسوفنا لم تكن أسرته معدمة كما توحي الكثير من الدراسات، بدليل وجود الخادم في البيت. وحتىٰ قول سقراط، في لحظة المحاكمة، بأنَّه لا يملك سوىٰ مينة فضية واحدة، لأداء الغرامة المادية، لا يفيد ما يقوله بعض المؤرخين بأنَّه مبلغ ضئيل ودالٌ علىٰ فقره، بل العكس هو الصحيح؛ حيث إنَّ الـ «مينة» الواحدة كانت تساوي مئة دراخما، أي ما يزيد قليلًا علىٰ «أجرة ثلاثة أشهر للعامل؛ إذ كانت الأجرة هي دراخما واحدة في اليوم»[1] للعامل الماهر المحترف.

---

(1) Chamoux François. L'homme Socrate. Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 1996. p. P59.

لكن هذه الإشارات جميعها لا تثير سوىٰ استشكالات عالقة غير قابلة للحسم، خاصة إذا وضعناها قبالة التصريح الواضح الذي سجَّله أفلاطون في محاورة «الدفاع»، حيث أشار سقراط إلىٰ أنَّه عاش فقيرًا[١]، منصرفًا إلىٰ مهمته الفلسفية.

ثم إنَّ سقراط في ٤٠٦ ق م كان من بين أعضاء مجلس الخمسمائة. وهذا يفيد بأنَّه «لم يكن هامشيًا»[٢]، بل له مكانته الاجتماعية التي سوغت له عضوية المجلس. كما أنَّه شارك في الحرب ثلاث مرات[٣]، كحامل سلاح (Hoplite). وهي مهمة لم تكن في متناول كل الناس، بل كانت مخصوصة بمن يستطيع شراء أدواته العسكرية تلك، التي كانت تضم درعًا وسيفًا وغطاء رأس وصدرية . . .

أجل، لم يكن سقراط معزولًا تمامًا عن الواقع السياسي لمدينته؛ بل كان حاضرًا لأداء التزاماته كأي مواطن شريف. ومنها حماية المدينة والدفاع عنها؛ إذ شارك في حروب أثينا، حيث أبان عن شجاعة ولامبالاة بالخطر. حتىٰ إنَّ البطل العسكري ألسيبياد[٤]، الذي كان يصغره بعشرين سنة، تحدث عنه بإعجاب

---

(1) Platon, Apologie,23,c.31.c.

(2) Chamoux François. L'homme Socrate.ibid, p60.

(٣) شارك سقراط في ثلاث معارك ما بين ٤٣٢ و٤٢٢ ق م. كانت أولاها معركة حصار بوتيدي Potidée، والثانية معركة ديليون Délion ، والثالثة معركة أمفيبوليس Amphipolis.

(٤) يرسم في بعض الكتابات العربية بـ «ألقبيادس».

كبير في محاورة «المأدبة». واصفًا أداء سقراط في معركة بوتيدي Potidée بأنَّه كان يقاتل دون وَجَلٍ؛ حتىٰ أصاب المهاجمين بالرعب من صلابته وقوة صموده. ولم ينس ألسيبياد، الذي أصيب في تلك المعركة، فضل فيلسوفنا عليه؛ حيث كان سقراط هو من تقدّم لينقذه من أسر محتوم[١].

لقد كان سقراط قوي البنية، صبورًا في الشدائد، إذ يحكي ألسيبياد، في «المأدبة»، أنَّه رآه يمشي حافيًا علىٰ الثلج[٢]! كما فاجأ

---

(١) «سأخبركم عن شجاعته في المعركة؛ إذ من سواه أنقذ حياتي؟ فإنَّ هذا القتال الذي خضناه كان القتال الذي تلقيت عنه جائزة البسالة: لقد جرحت في أثناءه ولكنّ سقراط لم يتركني، بل إنَّه أنقذني مع كل أسلحتي، وكان من الواجب اللازب أن يتلقىٰ هو جائزة الشجاعة التي أراد القادة الحربيون أن يمنحوها لي بسبب رتبتي في الجيش».
أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، محاورة سيمبوزيوم، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص١٨٩.

(٢) يقول ألسيبياد في محاورة المأدبة: «حدث أن كان هناك صقيع هو الأكثر قسوة حيث كنّا؛ لأنَّ الشتاء عظيم في تلك المنطقة بحق، وكل شخص من الذين كانوا معنا إما بقي في البيت، أو تدثر بالثياب الكثيرة إذا خرج منه وانتعل الأحذية الجيدة، ولفَّ قدميه باللّبّاد وصوف الخراف. لكن سقراط كان يمشي في هذا الوسط الشديد البرودة بقدميه العاريتين علىٰ الجليد ويلبس الثياب العادية. إنَّه مشىٰ أفضل مما يمشي الجنود الآخرون الذين انتعلوا الأحذية، وكانوا ينظرون إليه نظرات ملؤها البغض والعداء؛ لأنَّه بدا لهم أنَّه يستخف بهم».
أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، محاورة سيمبوزيوم، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص١٨٨-١٨٩.

زملاءه في عز حر الصيف، بوقوفه يومًا كاملًا في الشمس مستغرقًا في التأمل والتفكير[1]!

وشجاعته بادية أيضًا في وقوفه وحده ضد الأثينيين جميعًا، عندما أرادوا معاقبة المنتصرين في معركة أرجينوز البحرية عام ٤٠٦ ق م؛ بدعوىٰ أنهم تركوا جثث موتاهم في البحر بسبب العاصفة. كما نلقاها في المحاكمة وهو في سن السبعين من عمره، حيث واجه الموت برباطة جأش.

لقد كان في سلوكه الأخلاقي مثالًا للشرف والترفع عن ملذات الحياة. كما كان مترفعًا عن الرذائل التي كانت شائعة في زمنه، مثل اللواط. ويكفي للدلالة علىٰ ذلك اعتراف ألسيبياد في محاورة «المأدبة»[2].

---

(١) «وكان ذات صباح يفكر بشيء ما لم يستطع أن يحلّه، لم يتخلّ عن مواصلة ذلك، بل تابع التفكير من الصباح الباكر إلىٰ فترة الظهيرة. هناك وقف ثابتًا يفكر؛ واسترعىٰ انتباه الحضور بعد ذلك بقليل، وانتشرت إشاعة بين الجمهور المتسائل عنه مفادها أنَّ سقراط كان واقفًا ومفكرًا بشأن شيء ما منذ أن طلع النهار. وأخيرًا، أحضر بعض الأيونيين حُصُرهم في المساء بعد العشاء؛ وذلك بسبب حبِّهم للاستطلاع - عليّ أن أوضح أنَّ هذا الذي حدث لم يكن في فصل الشتاء بل كان في فصل الصيف - أحضر هؤلاء الأيونيون حُصُرهم خارجًا وناموا عليها في الهواء الطلق كي يتمكنوا من أن يراقبوا ويروا إذا ما كان سقراط سيقف حيث هو طوال الليل. وقف سقراط هناك حتىٰ الصباح التالي، وقدّم صلاة إلىٰ الشمس مع عودة النور، ومضىٰ في طريقه».
أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، محاورة سيمبوزيوم، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص١٨٩.

(2) Platon, Banquet, 217b-219c.

وإذا كانت المحاورة الأفلاطونية أفاضت في بيان معركة سقراط مع السوفسطائية، فإنَّ ثمة معركة خفية لم تكشف عنها، أقصد معركته مع النخبة السياسية الأثينية التي ستنتهي به إلىٰ الإعدام. حيث لا يمنحنا المتن الأفلاطوني إيضاحًا وافيًا. لكن من خلال تتبع الأسماء التي كانت ترافق سقراط نلاحظ أنها أبناء النخبة الأثينية الأرستقراطية. ولم تكن هذه النخبة من الشباب متوافقة مع سياسة المدينة، فقد كانت بحكم النسب ذات نزوع مناهض للديموقراطية؛ لذا من الطبيعي أن تنظر أثينا إلىٰ هذه المجموعة المتحلقة حول سقراط نظرة ريب.

ومن بين الممهدات التي ساعدت علىٰ تقوية الشك في سقراط وجماعته، أنَّه في عام ٤١٥ ق م وقع ما سيسمىٰ بفضيحة خرموكوبيدس. حيث استيقظ الأثينيون ذات صباح فوجدوا تماثيل الإله هرمس مكسرة مهانة، وبعد بحث وتحقيق اهتدت أثينا إلىٰ الفعلة، فإذا بهم مجموعة من الشباب، كان أغلبهم من تلامذة سقراط!

ومما زاد في توكيد خطر هذه المجموعة أنَّ أحد أعضائها المقربين من سقراط، أي ألسيبياد، انصرف في مغامرة سياسية ضد الديموقراطية الأثينية.

وبعد هزيمة حرب البلوبونيز سقط النظام الديموقراطي الأثيني، وصار كريتياس Critias وخارميدس Charmide[1] -اللذان

(١) خال أفلاطون.

كانا من قبل من تلامذة سقراط- أعضاء في حكومة الثلاثين، التي تحالفت مع إسبرطة -الغريم التاريخي لأثينا- ورغم أنَّ حكمهم لم يدم سوىٰ ثمانية أشهر، فقد مارسوا في ذلك الوقت الوجيز استبدادًا دمويًا غير مسبوق. ولذا ففي عام ٤٠٣ ق م قامت الثورة بقيادة ثراسيبول Thrasybule وأنيتوس Anytos علىٰ حكومة الثلاثين. ولنا أن نتنبه هنا إلىٰ أنَّ أنيتوس هذا هو أحد الثلاثة الذين اتهموا سقراط في عام ٣٩٩ ق م.

لذا قد يكون السبب السياسي هو السبب المضمر في محاكمة سقراط. خاصة أنَّ أنيتوس، رغم أنَّه الشخص المتخفي في المحاكمة، هو أهم المتهمين. بينما نرىٰ ميليتوس مجرد شاب قابل للاستعمال، كما أنَّ الخطيب ليقون Lycon قد يكون مجرد كاتب تم تأجيره لصياغة خطبة الاتهام، كحال العديد من الخطباء الذين كانوا في ذلك العهد يشتغلون بإعداد نصوص الادعاء في المحاكم. وهكذا نرىٰ أنَّ أنيتوس هو الشخص الأكثر أهمية؛ إذ هو الوحيد من بين الشخوص الثلاثة الذي له مقام سياسي في المجتمع الأثيني، حيث كان من المناهضين لحكومة الثلاثين، كما كان أحد كبار قادة الحزب الشعبي. وقد أسلفنا الإشارة إلىٰ أنَّ كريتياس وخارميدس، اللذين تتلمذا علىٰ سقراط، كانا من أعضاء حكومة الثلاثين؛ أي تلك الحكومة التي كانت في نظر الأثينيين حكومة عميلة لإسبرطة عدوتهم اللدود. ومن ثَمَّ، يجب توجيه التفكير نحو هذه الخصومة السياسية لفهم سر العداء بين أنيتوس وبين سقراط.

ولهذا فما قاله كزينوفون[١] في «المذكرات»، من أنَّ سبب معاداة أنيتوس لسقراط راجعٌ إلىٰ أنَّه سخر من تعليمه لابنه مهنة الدباغة، مجرد حيثية بسيطة لا ينبغي التعلق بها. كما لا نأخذ أيضًا بما قاله بلوتارك[٢] عندما ألمح إلىٰ أنَّ المعاداة كانت بسبب الغيرة؛ لأنَّ أنيتوس وسقراط كانا يتشاركان في عشق ألسيبياد!

لكن إذا كان السبب سياسيًا فلماذا لم يتم إشهاره والاستناد عليه في المحكمة؟

إنَّ الدافع إلىٰ إضمار السبب السياسي، هو أنَّه بعد انتهاء حرب البلوبونيز اعتمدت أثينا قانون العفو. وهو القانون الذي لم يكن يسمح بمحاكمة الجرائم السياسية التي ارتكبت خلال الحرب. وعليه، فلم يكن من الممكن توسل العامل السياسي واتخاذه مادة في الاتهام، بل كان لا بدَّ من إبقائه مضمرًا.

لكن كأي محاكمة سياسية لمفكر، لا بدَّ فيها من استعمال تعلة معرفية. وهكذا نلاحظ في صك الاتهام الوارد عن فافورينوس Favorinusحضورًا للاتهام الديني،حيث ينعت سقراط بأنَّه «لا يعترف بالآلهة التي تعتقد بها المدينة»، كما «أدخل آلهة جديدة»، و«أفسد الشباب»[٣].

---

(1) Xénophon,Apologie, 29.

(2) Plutarque, Les vies des hommes illustres,Vie d'Alcibiade,4.

(3) Cité par Diogène Laërce, II, 40. Cf. XÉNOPHON, Mémorables I, 1, 1 ; PLATON,Apologie de Socrate, 24b.

وهي ذات التهم الواردة في محاورة «الدفاع»، مع مغايرة في الترتيب فقط.

أما بالنسبة إلىٰ إفساد الشباب، فقد كان للمحكمة مستمسك ضد سقراط؛ ذلك لأنَّ أشهر أعداء الديموقراطية الأثينية، كما سبق أن قلنا، أي ألسيبياد وكريتياس وكذلك خارميدس كانوا تلامذته.

لكن تهمة إفساد الشباب ترجع إلىٰ تهمة أصل، هي عدم الاعتراف بآلهة المدينة. ولا شك أنَّ متهمي سقراط كانوا واعين بإمكان استعمال فكرة الدين للتأثير في المحكمة الأثينية[1]. لذا نرىٰ ميليتوس يستحضر من محاكمة أنكساغور التي جرت عام ٤٣٠ ق م بعض آراء ذلك الفيلسوف لنسبها لسقراط محاولة منه استمالة الهيئة القضائية.

أما فكرة الآلهة الجديدة التي يعتقدها سقراط، فلا نجد في أي محاورة أفلاطونية إيضاحًا لماهيتها أو حتىٰ أسمائها؛ بل ما نلحظه في المتن الأفلاطوني من حيثية جدة اعتقاده الديني، هو أنَّه كان يعتقد بإله لم يحدد اسمه، غير أنَّه كان كثيرًا ما يردد أنَّه يسمع صوته ويطيعه. ولذا فضلًا عن السبب السياسي، يرىٰ بعض الباحثين أنَّ ثمة احتمالًا لأن يكون المعتقد الديني سببًا آخر حفز متهميه إلىٰ الادعاء ضده؛ إذ يبدو سقراط معتقدًا بإله جديد مغاير للآلهة الإغريقية. كما يذهب قسم من الباحثين إلىٰ احتمال أن

(١) كان النظام القضائي في الديموقراطية الأثينية يقوم علىٰ انتخاب القضاة بالاقتراع.

يكون سقراط قد اعتنق بعض المعتقدات الفيثاغورية.

وغالب الظن أنَّ أثينا الديموقراطية كانت تنظر بعين الريبة للفكر الفيثاغوري؛ لأنَّ هذا الفكر، حتىٰ في مستواه الديني، يبدو بنزوع أرستوقراطي. حيث كان الفيثاغوريون يسوغون الفوارق الاجتماعية، ويبرِّرون علو الطبقة الأرستقراطية، بنظرية التناسخ التي تفيد بأنَّ المرتبة التي يحظىٰ بها الشخص في السلم الاجتماعي عادلة؛ لأنها مستحقة له، بفعل طريقة عيشه في التناسخات السابقة، وهكذا فالغني يستحق الغنىٰ لأنَّه في عيشه السابق كان له من فضائل السلوك ما منحه مكانته الحالية.

ولدينا هنا ملاحظة لا بدَّ من تسجيلها، وهي أنَّ الذين تقدّموا باتهام سقراط إلىٰ المحكمة، أي ميليتوس وأنيتوس وليقون، ما فعلوا في صياغة نص الاتهام سوىٰ تلخيص نص «سحب» أرسطوفان، أي تلك المسرحية التي مثلت قبل المحاكمة بحوالي ربع قرن! إذ تتماثل الاتهامات الثلاثة التي قدموها للمحكمة بالمواصفات التي ألصقها أرسطوفان بسقراط في مسرحيته تلك.

❋ ❋ ❋

أفاضت المحاورات الأفلاطونية في ذكر تفاصيل المحاكمة، ووصف اللحظات التي سبقتها وتلتها، حتىٰ لحظة تنفيذ الحكم. إذ تفيد تلك المحاورات أنَّه لما حكم علىٰ سقراط بالإعدام، كانت السفينة المقدسة قد بدأت رحلتها إلىٰ ديلوس، وكان ذلك إيذانًا

ببدء شهر حرام لا يجوز فيه توقيع عقوبة الموت. لذا كان لا بدَّ من سجن سقراط إلىٰ حين أَوْبَةِ السَّفِين من رحلته. وكانت تلك المدة مناسبة لزيارات التلامذة، ومحاورتهم لسقراط. وهي تلك المحاورات التي قدّمها أفلاطون تحت مسمىٰ «كريتون» و«فيدون».

ولا شك أنَّ ثمة مقدارًا من الخيال الفني في صياغة لحظات تلك المحاورات، لكن نستشف منها ما يحتمل أنَّه يعبر عن حقيقة الموقف السقراطي[1]. وإذا استحضرنا محاورة «فيدون» سنلحظ في تعليل سقراط لإقباله علىٰ حكم الإعدام، نزوعًا فيثاغوريًا واضحًا، وخاصة عند تفسيره للموت كتحرير للروح من الجسد وانتقالها إلىٰ العالم الآخر. إذ يعتقد سقراط أنَّ ما بعد الموت ليس عدمًا، بل انتقال إلىٰ عالم ماورائي تتلقىٰ فيه الجزاء. وبما أنَّه عاش فاضلًا في حياته، فلا ينبغي له ولا لأقربائه وتلامذته أن يجزعوا من موته؛ لأنَّ ما سيلقاه حياة روحية سعيدة. والذين ارتكبوا الشرور، أو قاموا بمحاكمات و«إعدامات غبية» -كالذين حكموا عليه- هم من يجب أن يجزعوا لا هو.

لكن هل كان سقراط يؤمن بوجود حياة بعد الموت؟

كانت آخر عبارة نطق بها في محاورة الدفاع هي: «ها قد حانت الساعة للرحيل؛ أنا لأموت، وأنتم لتعيشوا. من منّا يذهب

---

(١) نقول ما يحتمل أنَّه يعبّر عن حقيقة الموقف السقراطي. وفي لفظ الاحتمال احتراس نقصد به عدم الإيغال في مسألة تحقيق «سقراط التاريخي».

إلىٰ المصير الأفضل؟ الأمر غير واضح أمام الجميع، باستثناء الإله»[1].

هنا يبدو لنا سقراط ممارسًا للرهان البسكالي، وهو الموقف ذاته الذي نجد أفلاطون ينسبه إليه في محاورة لاحقة لمحاورات الشباب، أعني محاورة «فيدون» التي تسهب في بيان هذا الرهان وحافزه، حيث يقول سقراط:

«لا ينبغي علىٰ إنسان ذي إدراك أن يجزم أنَّ الوصف الذي أعطيته عن الروح وعن منازلها هو حقيقي بالضبط؛ لكني أقول إنَّه، بقدر ما تكون الروح مبينة أنها خالدة، عليه أن يعتقد مجازفة، ليس بدون تناسب أو بدون استحقاق، أنَّ شيئًا ما من هذا النوع هو حقيقي. إنَّ المجازفة مجيدة ورائعة، ويلزمه أن يشجع ويريح نفسه بكلمات مثل هذه، والتي أطلت قصتي بسببها ... في هذه تتحلىٰ الروح وتكون جاهزة لتواصل رحلتها إلىٰ العالم السفلي. أنتما يا سيمياس وسيبس، وأنتم أيها الآخرون، سترحلون في وقت ما أو في وقت آخر. أما أنا فجاهز، كما يقول شاعر المأساة، إنَّ صوت القضاء والقدر يستدعيني. سأشرب السمَّ قريبًا ...»[2].

بهذه العقيدة المراهنة باطمئنان علىٰ أمل الحياة الأخرىٰ حدَّث سقراط تلامذته إلىٰ حين اقتراب فترة الغروب، ثم استحم وجلس

---

(١) أفلاطون، محاورة الدفاع، ٤٢ أ، ترجمة عزت قرني، م س، ص١٣٦.

(٢) أفلاطون، فيدون، م س، ص٤٥١.

صامتًا ينتظر قدوم السجان؛ فلما جاءه:

«قال: إليك يا سقراط أوجه كلامي ... أعرف بأنك أنبل وألطف وأفضل من جميع الذين أتوا إلىٰ هذا المكان علىٰ الإطلاق. إنني لن ألصق تهمة بشعور الرجال الآخرين لغضبهم، والذين عندما آمرهم بشرب السم، في امتثال لأوامر السلطات، يغتاظون مني ويحنقون عليّ ويشتمونني. حقًا، إني لمتأكد أنك لست بغاضب عليّ ...»[1].

غير أنَّ تلميذ سقراط كريتون[2] طمع في بقاء سقراط ولو لساعات أخرىٰ؛ فقال:

«لكن الشمس لا تزال علىٰ قمم المرتفعات، ولم تغرب بعد. إنني أعرف العديد من الرجال الذين يتناولون الجرعة بعد وقت طويل من إبلاغهم بشرب السم، وبعد أن يأكلوا ويشربوا حتىٰ الامتلاء، وبعد أن يتمتعوا بالاجتماع إلىٰ أصدقائهم المختارين؛ لا تتعجل، هناك متسع من الوقت»[3].

بيد أنَّ سقراط لم يرَ داعيًا لتأخير تنفيذ الحكم، فقال:

«نعم يا كريتون، إنَّ من تتكلم عنهم يقومون بعمل منطقي، وهم يعتقدون بأنهم سيكونون الرابحين بالتأخير. لكن أنا أعمل

---

(١) أفلاطون، فيدون، م س، ٤٥٣.

(٢) كريتون ليس فقط تلميذًا وصديقًا لسقراط بل كان مسقط رأسه في قرية ألوبيكي Alopéké التي ولد فيها سقراط أيضًا.

(٣) أفلاطون، فيدون، م س، ٤٥٤.

بطريقة منطقية مماثلة بعدم اتباعي لمثلهم. فأنا لا أعتقد بأنني سأكسب أي شيء بشربي للسم بعد قليل؛ بل سأكون مضحكًا في نظري لاستبقائي وإنقاذي لحياة لم يعد منها إلا الحثالة منذ وقت مضىٰ»[1].

ثم أخذ الكأس وشرب!

يقول فيدون:

«... حتىٰ لتلك اللحظة فإنَّ أكثرنا كان قد قدر علىٰ أن يضبط أحزانه؛ لكن بعد أن رأيناه يشرب السم لم يعد باستطاعتنا أن نتحمل ونتجمل بالصبر. وبالرغم مني فإنَّ دموعي انهمرت علىٰ خدي بغزارة. وهكذا غطيت وجهي وبكيت، ليس من أجله حقًا، بل من التفكير بكارثتي المفجعة في انفصالي عن صديق كهذا. ولم أكن أنا أول من فعل هذا؛ لأنَّ كريتون عندما وجد نفسه بأنَّه غير قادر علىٰ أن يكبت دموعه، نهض من مكانه ومشىٰ، ثم تبعته بعد ذلك. وفي تلك اللحظة، فإنَّ أبولودوروس الذي بكىٰ الوقت كله، انفجر في صراخ عالٍ ومشبوب بالعاطفة حطمنا جميعًا. سقراط فقط حافظ علىٰ هدوئه وقال: ما هذا الصياح العالي؟ إنني أبعدت النساء عن هذا المكان بشكل رئيس كي لا يتصرفن بهذه الطريقة؛ لأنني قد أُخبرت أنَّ علىٰ الإنسان أن يموت بسلام. كونوا هادئين إذن، وتحملوا ذلك بثبات وجَلَد»[2].

---

(١) أفلاطون، فيدون، م س، نفسه.

(٢) أفلاطون، فيدون، م س، ٤٥٥.

ثم كانت كلماته الأخيرة:

«يا كريتون؛ إنني مدين بكوك[1] لآيسوكلابيوس، هل ستتذكر أن تدفع ديْني هذا؟

إن الدَّيْنَ سيدفع، قال كريتون؛ أيوجد أي شيء آخر؟

لم يكن هناك جواب . . .

هكذا كانت يا إيخيكريتس نهاية صديقنا . . . الذي يمكننا أن نقول عنه بصدق إنَّه كان الأعقل والأعدل والأفضل من كل الرجال الذين عرفناهم في زماننا»[2].

هكذا مات سقراط، لكن ميتته تلك لم تكن حدثًا عاديًا يمكن أن يمر في صمت، بل قيل بأنَّه لما أعدم ثار الناس علىٰ متهميه، فاضطر أنيتوس إلىٰ الهروب خارج أثينا، وأعدم ميليتوس، حسب ديوجين اللايرسي استنادًا علىٰ رواية منسوبة إلىٰ أنتيستين تلميذ سقراط ومؤسس المدرسة الكلبية. كما صار إعدامه حدثًا جاذبًا للنقاش والجدل، والدليل علىٰ ذلك ليس فقط أنَّ جَمْعًا من تلامذته

(١) للأسف أساء المترجم العربي في الترجمة إساءة غير مبررة؛ حيث اعتمد تعريب اللفظ الإنجليزي بدلًا من ترجمته؛ فقال «كوك» بدلًا من أن يترجم اللفظ بـ «الديك». لذا لا بدّ لنا من التحشية هنا لتفسير مدلول هذا الدَّيْن، الذي يفيد بأنَّ سقراط أصابه مرض قبل سجنه، فنذر أن يذبح ديكًا قربانًا؛ وبما أنَّه سُجن قبل إيفاء النذر، فإنَّه حرص علىٰ توصية كريتون بأن يقضيه عنه.

(٢) أفلاطون، فيدون، م س، ٤٥٦.

كتبوا نصوصًا دفاعية تبرئه، بل حتىٰ خصومه استمروا في توكيد اتهامه لإثبات أنَّه كان مستحقًا لعقوبة الإعدام، ومنهم بوليكرات Polycrates[1]، الذي كتب «**اتهام سقراط**»، ذاك النص الذي استفز كزينوفون، مما جعله يرد عليه بكتابه «**المذكرات**».

لكن إذا خَفَّفْنَا من عاطفتنا الفلسفية قليلًا، ألا يحق أن نعاود التفكير في مشروعية إعدام سقراط؟!

لماذا نظن أنَّ القضاة كانوا قومًا سذجًا لا عناية لهم بمصلحة المدينة ولا دراية لهم بقيمة الفكر؟

ألا يمكن القول مع ستون Stone[2] بأنَّ سقراط أُعدم لأنَّ كثيرًا من الأثينيين شكوا في كونه أثر في أهم أعضاء حكومة الثلاثين الأوليغارشية[3]؛ ومن ثَمَّ كان حكمهم عليه انتصارًا للديموقراطية؟!

لا نريد أن ننساق في بحث مدىٰ استحقاق سقراط للإعدام؛

---

(١) نقصد هنا بوليكرات الأثيني الذي يقدم في النصوص القديمة بوصفه خطيبًا وسوفسطائيًا. لكن لا ينبغي أن يُتخذ هذا الخلاف بين بوليكرات وسقراط مستندًا لنفي سفسطة فيلسوفنا، بل سبق أن أكدنا، في كتابنا «دفاعًا عن السوفسطائيين»، أنَّ هؤلاء لم يكونوا جمعًا متماثلين في المواقف الفكرية والسياسية.

(2) I. F. Stone, The Trial of Socrates , Boston Little, Brown, 1988.

(٣) كان تلميذ سقراط كريتياس أكثر قادة حكومة الثلاثين عنفًا ودموية. ومعلوم أنَّ تلك الحكومة لم تدم سوىٰ ثمانية أشهر فقط، ولكن مع ذلك أوقعت من القتلىٰ ما يفوق ألف رجل. بل حدّد إيزوقراط وإيشين عدد قتلىٰ الطغاة الثلاثين في ألف وخمسمائة!

لأنَّ مقتضىٰ ذلك هو استعادة إشكالية هويته الحقيقية، وقد قلنا مرارًا بأنها مشكلة موهومة. لكن علىٰ الرغم من أنَّ أفلاطون حرص في متن «الدفاع» علىٰ إخبارنا بأنَّ سقراط كان علىٰ خلاف مع حكومة الثلاثين، فإنَّنا نرىٰ أنَّ سبب إعدامه لا ينبغي أن يختصر في الخلاف الفكري؛ إذ من المعلوم أنَّه وكذا تلميذه أفلاطون لم يكونا علىٰ وفاق مع النظام الديموقراطي؛ ولذا لتعليل إعدام فيلسوف أثينا يجب -كما أشرنا سابقًا- أن نضع في الاعتبار فرضية الخلاف السياسي.

لكن مع ذلك، فإنَّ الأمر الأكيد في تقديرنا هو أنَّ ميتة سقراط مثلها مثل حياته لا تخلو من ألغاز ومفارقات. فقد عاش فيلسوفنا في أخطر لحظات الزمن الأثيني؛ حيث شارك في ثلاثة حروب خاضتها مدينته ما بين ٤٣٢ و٤٢٢ ق م. كانت أولاها معركة حصار بوتيدي Potidée، والثانية معركة ديليون Délion، والثالثة أمفيبوليس Amphipolis، ومعلوم أنَّ المعركتين الأخيرتين، أي ديليون وأمفيبوليس، انتهتا بهزيمة كارثية لأثينا، قتل فيها مئات من أبنائها، ولكن سقراط خرج من تلك الحروب جميعها سليمًا، مع أنَّه كان مقدامًا باسلًا، بشهادة أشهر العسكريين الأثينيين مثل لاخيس وألسيبياد، كما شهد حصار أثينا ونكبتها بمرض الطاعون الذي قتل ربع سكانها ومنهم حاكمها السابق بركليز!

لكن كل تلك الحوادث الخطيرة خرج منها سقراط بلا أدنىٰ خدش؛ فلا الطاعون أمرضه، ولا الحروب قتلته، ولكن قتلته الديموقراطية!

الفصل الرابع

في السيرة الذهنية لسقراط

تقديم:

كيف نزعم إمكان تعيين مراحل التطور الفكري لسقراط، بينما سبق أن قلنا إنَّ البحث عن سقراط التاريخي مشروع مسدود الأفق، ومشكلة وهمية يتحمل شلايماخر وزر صناعتها؟!

ننوِّه ابتداءً إلىٰ أنَّنا لا نضع مطلب تعيين تلك المراحل في سياق موصول بتعيين الشخص البيولوجي والتاريخي لسقراط؛ بل يظل مقصدنا دائمًا هو صورته كما تم ترسيمها في المتون الفلسفية والتاريخية القديمة؛ ومن ثَمَّ فعلىٰ أرض تلك المتون، لا علىٰ أرض أثينا، سنبحث عما نحدد به مراحل تطور العقل السقراطي.

فهل تفيد تلك المصادر في ترسيم تكوينية ذلك العقل؟

أجل، نزعم أنَّ ثمة علامات دالة علىٰ وجود صيرورة وتمرحل في بناء المواقف المعرفية لسقراط مبثوثة في تلك المتون، وخاصة متن «فيدون»، الذي نعدّه الأساس المرجعي لتعيين سيرته الذهنية.

بيد أنَّه علىٰ الرغم من تسييج مجال بحثنا بين حدود الوارد في

تلك النصوص الفلسفية والتاريخية القديمة، مع الحرص علىٰ استبعاد الإحالة إلىٰ سؤال التحقق التاريخي من الشخصية؛ فإنَّنا نعي جيدًا أنَّ ذلك المطلب الذي نبتغيه يفصلنا عنه برزخ وعر جدًّا، وفيه من احتمالات الوقوع في الخطأ والتَّقَول الشيء الكثير. ولذا سنحرص علىٰ البقاء أوفياء للِّحاظ المنهجي الذي اخترناه، وهو قراءة سقراط من مرآة أفلاطون ابتداءً، ثم الانفتاح علىٰ نصوص كزينوفون وأرسطوفان وأرسطو بما يفيد في بيان الصورة السقراطية التي تعكسها مرآة المتن الأفلاطوني، ليس لأنَّ ذلك المتن ذو صدقية أكثر من غيره؛ بل إنَّ السبب، كما أسلفنا القول، راجعٌ إلىٰ كونه المرآة التي نظر فيها تاريخ الفكر واستخلص منها وسومات سقراط؛ أي لأنَّه المرآة المهيمنة لا غير.

ولا يحق الاعتراض بالقول إنَّ أفلاطون لم يعش مع سقراط سوىٰ بضع سنوات من الأعوام الأخيرة من عمره[1]، ومن ثمَّ فشهادته عن بدايات تبلور فكر أستاذه مشكوك في صدقيتها بفعل كونه لم يعايشها معه، وتفصله عنها مسافة زمنية كبيرة؛ لأنَّ هذا لا يستحق أن يكون اعتراضًا علىٰ شهادة أفلاطون عن بدايات تكوين الموقف الفلسفي لأستاذه؛ إذ ليس في ذلك الفاصل الزمني ما ينفي احتمال تعرف التلميذ إلىٰ اللحظات الماضية من تطور فكر معلمه، رغم أنَّه لم يعايشه تلك اللحظات؛ لأنَّه محتمل جدًّا أن

(١) ولد أفلاطون حوالي ٤٢٧ ق م، وقيل إنَّه التقىٰ بسقراط وهو في سن العشرين. بمعنىٰ أنَّه لم يزامله سوىٰ سبع أو ثماني سنوات.

يكون الأستاذ (سقراط) -أو من زامله في أول حياته- قد سرد علىٰ التلميذ (أفلاطون) سيرته الفكرية السابقة. هذا فضلًا عن أنَّ الشهادة الأفلاطونية لا ترد عندنا بقصدية تحقيقها من حيث الماصدق التاريخي؛ بل ترد بسبب هيمنتها علىٰ التاريخ الفلسفي. هذا رغم أنَّنا سنوردها مع استحضار ما يعززها من الشواهد الأخرىٰ. وخاصة شهادة أرسطوفان الذي عرف سقراط في شبابه وكهولته أيضًا.

وفي هذه الإحالة علىٰ أرسطوفان توكيد علىٰ أمر آخر، وهو رفض ذلك الموقف الشائع الذي يعامل المشاهد المسرحية الأرسطوفانية بوصفها منخفضة القيمة في بيان فكر سقراط، وأنها مجرد سردٍ ساخر زيَّف صورة الفيلسوف. إذ نعتقد أنَّ في هذا الحكم علىٰ النص الأرسطوفاني مقدارًا من الاختلال؛ وبدلًا منه نرىٰ إمكانية انتزاع الصورة السقراطية من تحت اللبوس المسرحي الساخر، حيث تبدو لنا في بعض ملامحها مقاربة للصورة الأفلاطونية، وذلك علىٰ عكس الظن الشائع.

وفي سياق هذه الإمكانية سنوجه بحثنا. كما سننفتح أيضًا علىٰ المتنين الكزينوفوني والأرسطي، بما يفيد في بيان مراحل تطور العقل السقراطي وبيان وسوماتها الكبرىٰ.

فلنبدأ في مقاربة تلك المراحل، وفق اللحاظات والاحترازات المنهجية السابقة.

المرحلة الأولى

سقراط والأشياء

نقرأ في «فيدون»:

«عندما كنت فتًى، يا سيبس، كان لدي رغبة كبيرة لأعرف ذلك الفرع للفلسفة الطبيعية الذي يسمىٰ البحث في الطبيعة؛ كي أعرف أسباب الأشياء، ولماذا يكون الشيء ويخلق أو يفنىٰ.

لقد بدا لي هذا علىٰ أنَّه وظيفة سامية، وحضضت نفسي علىٰ تأمل مثل هذه الأسئلة:

أيكون نمو الحيوانات نتيجة لتعفن ما، وهو الذي يعاني منه مبدأ الحار والبارد، كما قال بعضهم؟

أو يكون الدم هو العنصر الذي نفكر بواسطته، أو الهواء، أو النار؟

أو أنَّه لربما لا شيء من هذا النوع، بل إنَّه لربما يكون الدماغ هو القوة المولدة للإدراك، لحاسة السمع أو البصر والشم، ويمكن أن تأتي منه الذاكرة والرأي، وتأتي المعرفة من الذاكرة والرأي عند نيلهما الرسوخ والثبات. (...)

ثم ذهبت إلىٰ الأشياء السماوية والأرضية. واستنتجت أخيرًا

من نفسي بأنني غير قادر علىٰ القيام بهذه التحقيقات بشكل تام ومطلق . . .»[1].

من الواضح أنَّ سقراط يتحدث هنا عن أول ابتداء تفلسفه؛ إذ يقول: «عندما كنت فتًى يا سيبيس». ويصف الموضوع الذي شغله في لحظة البداية تلك بأنَّه «البحث في الطبيعة»، أي إنَّ المجال الذي شدَّ اهتمامه هو المجال الفيزيائي الذي بحثه علىٰ طريقة الفلاسفة الأوائل، أي تعيين أصل/أرخي الوجود، مع استنزال فكرة الأصل إلىٰ مدلول العلة والسبب للكينونات العينية؛ حيث يقول: كانت «لدي رغبة كبيرة لأعرف . . . أسباب الأشياء»؛ لذا انصرف في درسه للعالم إلىٰ استفهامات فيزيقية تتطلب إجراء بحث عن العلة (ما سبب الكون والفساد؟ هل الدم هو العنصر الذي نفكر به أم الدماغ؟ ما هي القوة التي ينبغي أن نرجع إليها التذكر والإحساس والبصر والشم؟ ما طبيعة السماء؟ ما طبيعة الأرض؟ . . . إلخ).

تلخص الاستفهامات السابقة الحسَّ الفلسفي المشدود إلىٰ الأسئلة الكوسمولوجية والفيزيائية، وحضور هذا النوع من الاستفهامات ليس مستبعدًا علىٰ العقل الأثيني في هذه اللحظة التاريخية؛ إذ كان الميراث الفلسفي الأيوني قد تقدم كثيرًا في بلورة إجابات عن مسألة الـ«أرخي»، كما أنَّ أثينا لحظة طفولة سقراط

---

(١) أفلاطون، فيدون، المحاورات الكاملة، م س ٤، ص٤٢٤.

وشبابه شهدت نقلة حضارية مهمة، جذبت إليها أهل الفكر من مختلف مناحي اليونان. وهكذا تواترت الشواهد التاريخية الدالة علىٰ ارتحال التفلسف الأيوني من ساموس وكلازومين وأكراجاس . . . للاستقرار في أثينا.

لكن هل في النصوص غير الأفلاطونية ما يؤكد هذه الشهادة علىٰ المرحلة الأولىٰ من تطور فكر سقراط؟

يكفي الإشارة هنا إلىٰ أنكساغور وإلىٰ نمط التفلسف الأيوني الماثل في شخص ديوجين الأبولوني وأرخيلاوس، لتوكيد وصول السؤال الكوسمولوجي الأيوني إلىٰ أثينا.

وفي سياق الإشارات التي يمكن أن نستعلم منها وقوع الشاب سقراط تحت تأثير هذا الإرث الفلسفي وهواجسه الإشكالية، أنَّ أريستوكسين يقدّم لنا معلومة مهمة تفيد في توكيد الرواية الأفلاطونية الواردة في متن «فيدون»؛ حيث يشير -أي أريستوكسين- إلىٰ أنَّ سقراط تتلمذ وهو في سن السابعة عشرة علىٰ أرخيلاوس Archélaos. ومعلوم أنَّ هذا الأخير يقدّم في النصوص الدوكسوغرافية بوصفه تلميذًا لأنكساغور، وآخر الفيزيائيين الأيونيين.

وعليه، يصح لنا أن نفترض أنَّ لحظة بداية تبلور فكر سقراط من الطبيعي أن تحمل بعض الأفكار الفيزيائية الأنكساغورية، التي يحتمل أنها انتقلت إليه عن طريق أرخيلاوس.

ولنا في نصوص ووثائق تاريخية أخرىٰ ما يعزز هذا الفرض،

حيث إنَّ الصلة بين سقراط وأرخيلاوس حاضرة في متن أرسطوفان؛ إذ نلقىٰ هذا المسرحيّ ينسب إلىٰ فيلسوف أثينا في مسرحية «السحب» معطيات معرفية فيزيائية مشابهة لفلسفة ديوجين الأبولوني. ومعلوم أنَّ أرخيلاوس -الذي تقول الدوكسوغرافيا بأنَّ سقراط تتلمذ عليه- كان متقاربًا مع ديوجين في التأثر بفلسفة أنكسيمنس.

لنتأمل هذا المقول الذي يضعه أرسطوفان علىٰ لسان سقراط:

«ما كنت لأكتشف من الأجرام السماوية قطُّ إن لم أبحثها وقد ارتفعت بعقلي إلىٰ أعلىٰ ومزجت تفكيري الذهني الرفيع بمثيله من الهواء الأثيري الساطع»[1].

أجل، يبدو سقراط عند أرسطوفان معتقدًا بأنَّ الهواء ذو دور مركزي، حتىٰ في العملية الذهنية. ثم إنَّه يعرفه بذات ما عرفه به أرخيلاوس، أي إنَّه لا نهائي. كما يرد عنده بدلالة ثيولوجية تفيد بأنَّه إله.

لنقرأ:

«سقراط: وأية آلهة تلك التي تقسم بها؟ بادئ ذي بدء، فإنَّ الآلهة عملة لا نتداولها هنا في مدرستنا.

---

(١) أريستوفانيس، السحب، ترجمة د.أحمد عثمان، سلسلة من المسرح العالمي، الكويت ١٩٨٧، ص٣٢.

ستربسياديس: وبمَ تقسمون إذن؟ هل تقسمون بعملة بيزنطة الحديدية؟»[1].

«سقراط: الزم الصمت أيها العجوز، وأصِخ السمع في خشوع لهذه الصلوات القدسية:

إلهي . . . أيها الهواء اللانهائي»[2].

وقد قلنا بأنَّ ثيولوجية مبدأ الهواء نظرية أرخيلاوسية، حيث جمع فيها أرخيلاوس بين نوس أنكساغور ومبدأ أنكسيمنس؛ وعليه فإنَّ حضور هذه الوسومات في متن «السحب» نستطيع به توكيد الرواية الأفلاطونية عن طبيعة المرحلة الأولىٰ في تطور الفكر الفلسفي السقراطي بوصفها مرحلة فيزيائية علىٰ النهج الفلسفي الأيوني، واستنادًا علىٰ تلك الوسومات وعلىٰ شهادة أريستوكسين يمكن القول بأنَّ سقراط كان متأثرًا في تلك المرحلة بدرس أرخيلاوس. كما أنَّه إذا صرفنا النظر عن تلك الإسقاطات التي كان يقتضيها القصد المسرحي الساخر من شخص سقراط، فإنَّ الملاحظ أنَّ الأفكار المنسوبة إليه في متن أرسطوفان متوافقة مع النظرية الأرخيلاوسية، الأمر الذي يزيد في تعزيز احتمال كون سقراط تتلمذ عليه وتأثر به.

صحيح أنَّ ثمة أفكارًا أخرىٰ نسبها أرسطوفان إلىٰ سقراط

---

(١) أريستوفانيس، السحب، م س، ص٣٣.

(٢) أريستوفانيس، السحب، م س، ص٣٤.

مخالفة لما هو وارد في متن «فيدون»، لكن علىٰ الرغم من ذلك لا نرىٰ ذلك الاختلاف سببًا في نفي إمكان بناء القراءة بوصل الملامح المتشابهة بين هذين المتنين. كما أنَّ ذلك لا ينفي أنَّ اختلاف التصورات تفيد حصول تطور في فكر سقراط بين اللحظة التي «أرّخ» لها أرسطوفان واللحظة التي قدّمها أفلاطون. ولهذا لا نرىٰ صاحب «السحب» أخطأ في نسبة فكرة أنَّ الأرض محمولة علىٰ الهواء إلىٰ سقراط؛ لأنَّ هذه الفكرة أنكساغورية حسب شذرة هيبوليت[1]. وقد سبق أن وصلنا بينه وبين أنكساغور عبر أرخيلاوس. أما المقول المغاير الذي نسبه إليه أفلاطون في «فيدون» الذي يصرح بأنَّ الأرض غير محتاجة إلىٰ الهواء لبقائها في حالة التعليق، حيث يقول:

«... إنَّ تصوري وفهمي هو أنَّ الأرض جسم كروي في وسط السماوات؛ ولهذا السبب فهي ليست بحاجة للهواء أو لأية قوة أخرىٰ لتكون دعمًا لها»[2].

فتعليلنا لذلك هو أنَّ «فيدون» تسجيل لآخر لحظات من حياة سقراط، ومن ثمَّ من المحتمل أن يكون هذا الأخير قد عدل في ذلك التصور الفيزيائي ناسبًا لفكرة التوازن الحاصلة من موقع الأرض ذاته وظيفة إسنادها؛ لأنها موجودة في المركز أو الوسط، حيث يقول:

---

(1) HIPPOLYTE, Réfutation de toutes les hérésies I, 8, 3

(٢) أفلاطون، فيدون، م س، ص٤٤٤.

إنَّ الأرض «باقية هناك وموقوفة عن السقوط أو الانحراف لأية ناحية باستواء السماء المحيطة، وبقوتها الموازنة الخاصة؛ لأنَّ ذلك الذي يكون متوازنًا هو في الوسط، ولذلك ينتشر بشكل متساوٍ ولن يميل لأية ناحية في أية درجة ...»[1].

وبهذا يمكن أن نعزز فرضًا آخر، وهو أنَّ الحديث عن تطور فكر سقراط علىٰ ثلاث مراحل لا يعني بالضرورة أنَّه تخلىٰ تمامًا عن أي اهتمام من اهتماماته السابقة؛ بل إنَّه فقط غير من الموضوع الذي يستحق الانشغال أكثر.

وبهذا اللحاظ المنهجي نرىٰ إمكان الجمع حتىٰ بين تلك الوسومات المختلفة الواردة عند أرسطوفان وأفلاطون.

ثم إنَّنا نجد في متن أفلاطون «الدفاع» ما يفيد في توكيد هذه الصلة الفكرية التي كانت لسقراط بالفلسفة الأيونية، في نموذجها الأرخيلاوسي الموصول بفكر أنكساغور. إذ من المعلوم أنَّ من بين أدوات الاتهام التي استعملها ميليتوس هو أنَّه نسب إلىٰ سقراط، أفكار أنكساغور التي ينكر فيها ألوهية الشمس والقمر.

لنتأمل نص الاتهام، كما عرضه أفلاطون في محاورة «الدفاع» (أبولوجيا).

يقول ميليتوس متهمًا سقراط:

«- إنك ملحد بشكل عام.

---

(١) أفلاطون، فيدون، م س، ص٤٤٤.

- أي تصريح غريب! لماذا تظن ذلك، يا ميليتوس؟ هل تعني بأنني لا أعتقد في إله رئيس للشمس أو القمر مثل بقية الجنس البشري؟

- إني أؤكد لكم أيها القضاة أنَّه لا يؤمن بذلك؛ لأنَّه يقول إنَّ الشمس هي حجر، والقمر تربة.

- أيها الصديق ميليتوس، هل تظن أنك تتهم أناكساغوراس؟ هل لديك رأي سافل كهذا عن القضاة، كي تتوهم أنهم هكذا أميّون ولا يعرفون أنَّ هذه القواعد الفكرية موجودة في كتب أناكساغوراس الكلازوميني الذي تمتلئ كتبه بها؟ ولهذا قيل إنَّ الشباب تعلموها من سقراط، في الواقع، في حين يستطيعون أن يشتروها من المكتبات بدراخما واحدة علىٰ الأكثر»[1].

هكذا نلاحظ أنَّ ميليتوس استحضر الأفكار ذاتها التي استعملت في محاكمة أنكساغور في عام ٤٣٠ ق م، التي أدين فيها بتهمة الهرطقة؛ حيث استحضر فكرة صخرية القمر والشمس، التي كانت مستند الحكم علىٰ أنكساغور، فنسبها إلىٰ سقراط. ولعل هذا الحرص علىٰ وصل سقراط بفيزياء أرخيلاوس وأنكساغور يؤكد أنَّ الأثينيين كانوا علىٰ علم بالمرحلة الفكرية الأولىٰ لسقراط، حيث كان متأثرًا بالفلسفة الأيونية.

---

(١) أفلاطون، محاورة أبولوجي، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤، ص٢٩٩.

صحيح أنَّ أفلاطون لم يذكر قطُّ أرخيلاوس كأستاذ لسقراط، لكن عدم الذكر لا يطعن في إمكان الوصل بين الفكر السقراطي والفكر الأرخيلاوسي.

ثم ثانيًا إنَّ سقراط لم يدافع عن نفسه بأنَّ تلك الأفكار لم يقل بها قطُّ، بل كل ما فعل هو أنَّه نبَّه ميليتوس إلىٰ أنها أفكار أنكساغور. ولعله بهذا التنبيه كان يشير ضمنيًا إلىٰ أنَّ ميليتوس يؤاخذه بأفكار تخلىٰ عن الاهتمام بها منذ شبابه، أي إنها أفكار المرحلة الأولىٰ من تطوره الفلسفي.

وباستجماع تلك الشواهد؛ يمكننا القول بأنَّ أرسطوفان لم يكن في نصه المسرحي يتقوّل علىٰ سقراط، بل كان يصفه في مرحلته الفيزيائية، التي اعترف بها أفلاطون نفسه.

ثم إذا كنَّا قد قلنا بأنَّ أثينا في لحظة شباب سقراط كانت منطقة جذب لأهل الفكر، حيث استقدمت رموز الفلسفة الأيونية، فلا بدَّ من القول أيضًا إنَّ ذلك الزمن يؤشر من الناحية الثقافية والمجتمعية علىٰ لحظة تحول أفرزت حاجات جديدة لم تكن بمكنة اللوغوس الأيوني الاستجابة لها. وقد أكدنا في كتابنا «**أفول التفلسف الأيوني**»، أنَّ حصول ذلك الأفول دالٌ علىٰ توقيت خاص في سياق تطور العقل الإغريقي، توقيت توقف فيه دفق نظرية الأرخي. ومن ثمَّ، كان لا بدَّ لعقل مُتَّقِدٍ كالعقل السقراطي أن يدرك احتياجات لحظته التاريخية ولا يتخلف عنها. وهو ما نلحظه في اعترافه في محاورة «فيدون» عندما قال: سرعان ما أدركت بأنني

«غير قادر علىٰ القيام بهذه التحقيقات»[1] الفيزيائية.

وهنا كانت رحلة البحث عن بديل فلسفي، حيث ظنَّ سقراط أنَّه وجده عندما أنصت إلىٰ قارئ يسرد مبتدأ نص أنكساغور[2].

لكن قد قلنا بأنَّ المرحلة الأولىٰ في تطور فكر سقراط كانت مرحلة فيزيائية متأثرة بفلسفة أنكساغور، فكيف ننسب لتعرفه لأول مرة إلىٰ فكر هذا الفيلسوف ابتداءَ مرحلته الفكرية الثانية؟

إنَّ تجاوز هذا الاعتراض ممكنٌ بأكثر من مسلك، أيسرها أنَّ من المحتمل أنَّ سقراط كان في بداية تكوينه الفكري خاضعًا لتأثير أرخيلاوس. ثم لما نما فكريًا أمكنه أن يعيد بنفسه النظر علىٰ نحو مستقل في فلسفة أنكساغور. فأسس بذلك رؤيته النقدية إلىٰ إرثه الفكري ملاحظًا احتواءه علىٰ مبدأ مهم، لم يحسن أنكساغور

---

(١) أفلاطون، فيدون، م س، ص٤٢٤.

(٢) «سمعت بعدئذ شخصًا ما قارئًا من كتابٍ لأنكساغوراس، يقول فيه إنَّ العقل هو منظم الجميع، وابتهجت بهذه الفكرة التي بدت رائعة تمامًا، وقلت لنفسي: إذا كان العقل هو المنظم؛ فهو سينظمها كلها للأفضل (...) فرحت باعتقادي بأنني وجدت في أنكساغور معلمًا لأسباب الوجود كما رغبت؛ لأنَّه حاور بهذه الطريقة، وتصورت أنَّه سيخبرني بادئ ذي بدء لو كانت الأرض مسطحة أو كروية، وبعد إخباري هذا سوف يتقدم ليشرح السبب والضرورة لكون هذا علىٰ ما هو عليه، مبتدئًا بالخير الأعظم، وموضحًا أنَّه أفضل للأرض أن تكون كما هي، وإذا قال إنَّ الأرض كانت في المركز؛ فَلَسَوْفَ يشرح أبعد من ذلك، وهو أنَّ هذا الموقع كان الأفضل لها».

أفلاطون، فيدون، م س، ص٤٢٦.

ولا خلفاؤه (أرخيلاوس، وديوجين الأبولوني) استثماره. وعليه، تكون جلسة السماع لمتن أنكساغور علىٰ نحو ما سردتها محاورة «فيدون»، مشهدًا متخيلًا استوجبته فنية السرد.

وفائدة النص السابق في تقديري ليست في تعيين لحظة التطور الجديدة فقط؛ بل إنَّه يمنحنا إحساسًا بأنَّ صيرورة التمرحل طبيعية جدًّا؛ إذ لا تظهر كقطيعة فجائية مع الفيزياء، بل تبدو كشعور بضرورة تطوير تلك الفيزياء بتوكيد الدور الإلهي في مختلف مراتبها النظرية لنتأمل قوله:

«إنَّ العقل هو منظم الجميع، وابتهجت بهذه الفكرة التي بدت رائعة تمامًا، وقلت لنفسي: إذا كان العقل هو المنظم؛ فهو سينظمها كلها للأفضل»[1].

لقد أحس سقراط بأنَّ الفيزياء عند من يبتدئ كتابه بـ «النوس منظم جميع الأشياء» يجب أن لا تكون مرهونة بالعلاقات العلية بين الظواهر؛ بل إنَّ أنكساغور كان عليه أن يدخل مفهوم العقل الإلهي كعلة لتفسير نظام الفيزياء تفسيرًا يسمق إلىٰ مقام التعليل الفلسفي الديني، ولا يبقىٰ عند حدود المستوىٰ الفيزيقي.

لذا لما طالع الكتاب بنفسه كانت الخيبة كبيرة:

«التقطت الكتب وبدأت قراءتها بأقصىٰ سرعة أقدر عليها . . .

كم كانت آمالي عالية، وكم فُقدت بسرعة! عندما تقدمت في

---

(١) أفلاطون، فيدون، م س، نفسه.

قراءتها وجدت نفسي أنَّ فيلسوفي هذا قد تخلَّىٰ عن العقل ونبذه بكل ما في الكلمة من معنًى، ولم يحتكم لأي مبدأ آخر للنظام؛ بل التجأ إلىٰ الهواء والأثير والماء والعديد من الشواذات الأخرىٰ»[1].

لقد لاحظ سقراط في المتن الأنكساغوري بأنَّ العقل الإلهي صار ضامرًا في عملية التفسير والتعليل[2]، حيث ترك مكانه للأسباب الطبيعية. ومن ثمَّ، فمبتدأ الكتاب القائل بمحورية دور النوس لا يتناسب مع محتوىٰ الكتاب؛ إذ تم استرجاع طريقة التفكير الأيوني القديمة التي أوغلت في تفسير الطبيعة بالمبادئ الطبيعية.

ولم ينس سقراط أن يستعمل مثالًا ذكيًا لتوكيد اختلال التفسير الفيزيائي، وهو استحضار حالته حين أشار إلىٰ أنَّ مقامه في السجن وجلوسه أمام تلامذته يستلزم التفسير العقلي لا التفسير الفيزيائي. لننصت إليه:

«يمكنني أن أقارنه بشخصٍ بدأ بالتأكيد أنَّ العقل هو السبب في أعمال سقراط بشكل عام. لكنَّه عندما سعىٰ ليعلل أسباب أعمالي المتعددة بالتفصيل، واصل ليبيِّن بأنني أجلس؛ لأنَّ جسدي مصنوع من العظام والألياف اللحمية، وأنَّ العظام، كما سيقول،

---

(١) أفلاطون، فيدون، م س، نفسه.

(٢) انتقدنا هذا التأويل الأفلاطوني لدور «النوس» في فلسفة أنكساغور، في كتابنا «أفول التفلسف الأيوني»، فليراجع للاستزادة.

هي صلبة ولها مفاصل تفصلها عن بعضها، وأنَّ الألياف اللحمية مرنة وقابلة للتمدد وتغطي العظام، ولها غطاء أو محيط من البشرة والجلد اللذين يحتويانها. وبما أنَّ العظام تدور في تجويفها، من خلال انقباض أو انبساط الألياف اللحمية؛ فإنني أقدر علىٰ أن ألوي وأثني أوصالي، ومصداقه جلوسي في وضع منحنٍ. إنَّ هذا ما سيقوله، وسيمتلك تعليلًا مماثلًا لكلامي معكم، والذي سيعزوه إلىٰ الصوت والهواء والسمع، وسينسب هو عشرة آلاف سبب آخر من النوع عينه، ناسيًا ذكر السبب الحقيقي، وهو أنَّ الأثينيين يعتقدون أنَّه من الأفضل أن يدينوني، ووفقًا لذلك اعتقدت أنا أنَّه لمن الأفضل والأكثر جودة وصلاحًا أن أبقىٰ هنا وأتحمل الحكم عليّ . . .»[1].

إنَّ التفسير الفيزيائي لجلوس سقراط في السجن يصير إذن تفسيرًا ساذجًا؛ لأنَّه أغفل العلة الحقيقية أي العقل! فوجوده في السجن جالسًا أمام تلامذته ليس علته أنَّ جسده مصنوع من العظام والألياف، وأنَّ تلك الألياف اللحمية لها قدرة علىٰ الانقباض والانبساط، علىٰ نحو جعلته قادرًا علىٰ أن يجلس جلسته تلك؛ بل العلة انقباض العقل الأثيني بسبب محدودية إدراكه، التي جعلته يُؤْتَىٰ به إلىٰ السجن! واختيار سقراط للبقاء في السجن وعدم الهروب راجعٌ إلىٰ اقتناع عقله بأنَّ خرق القانون مهددٌ لكينونة

(١) أفلاطون، فيدون، م س، ص٤٢٦-٤٢٧.

المدينة، وأنَّه يجب طاعته ولو كان توقيعه ظالمًا.

بهذا المثال الحاضر، كان سقراط يعلم تلامذته سبب اقتناعه في لحظة من تطوره الفلسفي بوجوب الانتقال من التعليل الفيزيائي إلىٰ التعليل العقلي. وهذا الانتقال مرتبط أيضًا باقتناعه بأنَّ بحث مسائل السماء أمرٌ يعتاص علىٰ العقل البشري؛ ومن ثمَّ وجب توجيهه نحو المساءلة الإنسانية. لنتأمل قوله:

«ذهبت إلىٰ الأشياء السماوية والأرضية. واستنتجت أخيرًا من نفسي بأنني غير قادر علىٰ القيام بهذه التحقيقات بشكل تام ومطلق . . .»[1].

كما يقول أيضًا: «فكرت بما أنني أخفقت في درس الأشياء المادية؛ لذلك ينبغي عليّ أن أحترس من أن لا أفقد عين روحي . . .»[2].

يقصد بالروح هنا العقل؛ فقد أدرك أنَّ الأهم هو النوس، وليس الشيء الفيزيقي. فكانت تلك بداية إدراك فشل البحث الفلسفي الفيزيقي المنتهج للطريقة الأيونية.

«. . .وفكرت أنَّه كان من الأفضل لي أن أنسحب إلىٰ مجال العقل والتعقل، وأبحث عن حقيقة الوجود هناك. أجرؤ علىٰ القول إنَّ التشبيه البلاغي ليس تشبيهًا كاملًا - فأنا لا أوافق تمامًا علىٰ أنَّ

---

(١) أفلاطون، فيدون، ص٤٢٤.

(٢) أفلاطون، فيدون،م س، ص٤٢٨.

من يتأمل الأشياء من خلال أداة الفكر، يراها فقط من خلال زجاجة بظلام . . .»[1].

وهنا نضع اليد علىٰ بدء اختلاجات عقلية دقيقة تشير إلىٰ بدء تكون المرحلة الثانية في صيرورة تطور الفكر السقراطي، حيث حفزته إلىٰ الانتقال من الأشياء إلىٰ الكلمات. لكن كيف يكون الانتقال إلىٰ الكلمات مشدودا بالاهتمام بالمسألة الإنسانية؟

---

(١) أفلاطون، فيدون، ص٤٢٩.

المرحلة الثانية

سقراط والكلمات

لفهم انتقال سقراط مما سميناه بمرحلة الأشياء إلىٰ مرحلة الكلمات؛ يجب أن نستحضر شروط الاجتماع السياسي الجديدة في أثينا. تلك الشروط التي فسرنا بها هي أيضًا ظهور لحظة السوفسطائية. كما فسرنا بها كذلك سبب «أفول التفلسف الأيوني». ونعني بتلك الشروط أنَّ ظهور النمط الديموقراطي ولّد حاجة إلىٰ ثقافة جديدة لا تنشغل بتقديم إجابات عن أسئلة السماء، بل تهتم بتقديم أجوبة عن أسئلة الأرض؛ أي عن الإشكالات المستجدة في الاجتماع السياسي.

ومن ثمَّ، ما كان ينبغي لعقل نبيه كالعقل السقراطي أن ينساق في المسار ذاته؛ فيكرر محصول الفكر الأيوني علىٰ النحو الذي كرَّره به أرخيلاوس وديوجين الأبولوني وهيبو ... وغيرهم من أواخر فلاسفة النزعة الأيونية. بل كان سقراط مثله مثل السوفسطائيين مشغولًا بالمسألة الإنسانية بمدلولها كمعرفة وأخلاق، والمدخل الأكبر لهذه المسألة في ذلك الزمن هو اللغة.

لكن كيف يكون المدخل اللغوي، أو بتعبير أدق، المدخل المفهومي هو المعبر نحو معالجة إشكالات الاجتماع الإنساني؟

ثم هل في محاورة «فيدون» ما يؤكد حدوث هذه النقلة الفكرية؟

يقول سقراط:

«سأحاول أن أبيِّن لك نوعية السببية التي شغلت أفكاري. عليّ أن أعود إلىٰ تلك النظريات المألوفة، والتي هي علىٰ كل شفة ولسان، وأن أفترض بأنَّه يوجد جمال مطلق وخير وعظمة قبل كل شيء، وآمل أن أبيِّن لك طبيعة السبب، وأن أبرهن خلود الروح»[1].

يكشف لنا سقراط في هذا المقطع عن لحظة الانتقال من البحث في الأسباب الطبيعية للأشياء إلىٰ بحث الكلمات التي «علىٰ كل شفة ولسان»[2]. وهي نقلة معرفية نوعية خرج بها فيلسوفنا من أَسْرِ الشيء الجزئيّ إلىٰ الدال الكليّ، أي الكلمة في مدلولها الإطلاقي الذي يجاوز عرضية الجزئي. أما دليلنا علىٰ وجود اللحاظ الإطلاقيّ في تمثل الدال اللغويّ، فنلقاه واضحًا في حديثه عن «الجمال المطلق».

ثم أكثر من هذا، نجده يضيف فكرة أخرىٰ تلامس إشكالية محل المطلق، حيث يقول: «آمل أن أبيِّن لك طبيعة السبب، وأن أبرهن خلود الروح»[3].

---

(١) أفلاطون، محاورة فيدون، م س، ص٤٢٩.

(٢) أفلاطون، محاورة فيدون، م س، نفسه.

(٣) أفلاطون، محاورة فيدون، م س، نفسه.

علىٰ الرغم من وجازة هذا النص، فإنّنا نراه مكتنزًا جدًّا بالإشارات الدالة علىٰ لحظات تطور الفكر السقراطي؛ إذ لا يقوم ملمح المرحلة الثانية (أي الاهتمام بالحدود الماهوية المطلقة)، من دون القول بخلود الروح الذي يشير إلىٰ المرحلة الثالثة؛ أي التي عيّنت محل الْتِمَاسِ المطلق في النفس.

لقد عيّن سقراط دلالة الحد المطلق بمثال «الجمال»، حيث بيَّن أنَّ الإطلاق لا يتحقق إلا بتجاوز الجزئي الفردي، حيث قال:

«لا سبيل إلا أن أفكر أنَّه إذا كان أي شيء جميل غيرًا من الجمال المطلق، فهو يكون جميلًا بقدر ما يشترك في الجمال المطلق. وعليّ أن أقول الشيء عينه عن كل شيء . . .»[1].

وقوله «الشيء عينه عن كل شيء» إشارة إلىٰ أنَّ مثال الجمال ليس سوىٰ مثال حدّد به طريقة التفكير في المفاهيم.

إنها إذن مرحلة مغايرة لانشغالات المرحلة الأولىٰ؛ إذ تؤشر علىٰ نقلة جديدة جاوزت مستوىٰ كينونات فيزياء الوجود إلىٰ دوال الخطاب عن الوجود من أجل ضبطها ماهويًا.

وهذه المرحلة التي تحدث عنها أفلاطون في «فيدون»، نجد لها بعض ملامحها في مسرحية «السحب» أيضًا، حيث يقدّم أرسطوفان نزوع سقراط نحو التحديد المفاهيمي. هذا، وإن كان الإيراد في «السحب» ملفوفًا بقصدية السخرية ومقتضياتها. لكن مع

(١) أفلاطون، محاورة فيدون، م س، نفسه.

ذلك يكفي إزالة القشرة الكوميدية عن النص ليتبيَّن لنا أنَّ أرسطوفان كان علىٰ علمٍ بانشغال سقراط بمسألة الحد، وكذا بعلاقته بالسوفسطائيين؛ لذا لم يتردد في تقديمه كسوفسطائي مهتم بمعاني الدوال المستعملة في الخطاب. يقول سقراط مخاطبًا ستربسياديس: «... ينبغي أن ألقنك دروسًا عن أسماء الأعلام لتميّز بين المذكر والمؤنث منها»[١]. كما نجد في «السحب» استحضارًا لأستاذ سقراط السوفسطائي بروديقوس. ووصل سقراط بالسوفسطائيين، وببروديقوس تحديدًا، كنَّا قد أكّدنا عليه في كتابنا «**دفاعًا عن السوفسطائيين**». حيث استعملنا أفلاطون ضدًّا علىٰ أفلاطون، وبيَّنا بهذه الضدية إمكان خرق تأويله للتفلسف السوفسطائي الذي آل به إلىٰ مجرد تلاعب باللفظ. وقلنا إنَّ أكثر السوفسطائيين اهتمامًا بضبط الحدود اللفظية هو بروديقوس، وأنَّ سقراط تلقىٰ عنه نظرية الحد. وكان مستندنا في توكيد ذلك من داخل النص الأفلاطوني ذاته، حيث كان من بين الموارد التي استحضرناها قوله في محاورة «لاخيس» بأنَّ بروديقوس يمتاز دون غيره من السوفسطائيين بكونه «أكثرهم اهتمامًا بوضع تمييزات دقيقة بين الألفاظ»[٢].

كما استحضرنا موردًا آخر من محاورة «خارميدس»، حيث احتج سقراط علىٰ كريتياس بالقول: «لقد سمعت بروديقوس يقوم

---

(١) أريستوفانيس، السحب، م س، ص٦٥.

(2) Platon,Laches 197B

بهذا النوع من التمييزات بين الكلمات، آلاف المرات»[1]. أي إنَّ اتصاله ببروديقوس أثَّر في تحويل وجهة تفكيره؛ حيث انتقل إلىٰ الاهتمام بالحدود اللغوية، التي تفيد انتقاله من تعليل الشيء بالبحث عن الأسباب الفيزيائية إلىٰ حده بتعيين ماهيته. أي الانتقال إلىٰ مرحلة «فلسفة المفهوم».

وما يؤكد وجود هذه المرحلة أيضًا هو المتن الأرسطي، حيث قارن أرسطو -في كتابه الميتافيزيقا[2]- بين أفلاطون وسقراط فرأىٰ أنَّ المائز بينهما هو أنَّ سقراط جعل الحد الماهوي لفظًا كليًّا، بينما نسب له أفلاطون كينونة ماورائية.

لكن لا بدَّ من التوكيد علىٰ أمر مهم، وهو طبيعة الحدود المفهومية التي اهتم بها سقراط. إذ لا ينبغي أن نظنَّ أنَّ مرحلة الكلمات نقلة إلىٰ درس معجمي مفتوح علىٰ جميع الدوال، بل هي درس أخلاقي من منطلق مفهومي، حيث يتقصد سقراط نوعًا خاصًا من الدلالات هي المفاهيم الكلية للفضائل. وبذلك كانت مرحلة الكلمات، في نظرنا، هي مرحلة الأنثروبولوجيا الفلسفية، بما هي اهتمام بالمسألة الإنسانية في بعدها الأخلاقي.

ثم إذا انسقنا مع السرد الأفلاطوني في «فيدون»، فلنا أن نقول بأنَّ سقراط لم يتوقف عند مسألة الحد. بل يبدو أنَّه شغله استفهام جديد سيؤدي به إلىٰ إنجاز نقلة معرفية ثالثة حاصلة من استفهامه:

---

(1) Charmides 163B

(2) Aristotle, Metaphysics, 987b 1. 1078b17.

من أين يُسْتَمَدُّ الحدُّ الكليّ؟ إذ لما تبيَّن له بأنَّ الفيزياء لا تعطيه سوىٰ جزئيات الحد؛ بحث عن محل آخر، يمكن أن يكون مصدر الحدود الكلية المطلقة، وذلك المحل هو الروح أو النفس. وكان ذلك إيذانًا بالانتقال إلىٰ المرحلة الثالثة المصبوغة بالنزعة الفيثاغورية. لكن هذا لا يعني أنَّنا نراه قطع مع المرحلة السوفسطائية. صحيح أنَّ السفسطة البروديقوسية كانشغال بالدلالة لم تكن كافية لكي تجيبه عن سؤال تعليل مصدر الحد الكلي، ولكن لها الفضل في تنبيهه إلىٰ أهمية اللغة وحدودها.

وهنا، حسب المتن الأفلاطوني، يأتي التأثير الفيثاغوري الذي قدّم لسقراط مناسبة لبلورة الجواب عن سبب إطلاقية الحدود، حيث تنبَّه إلىٰ قيمة فكرة خلود النفس، لتعليل موجودية الحد الكليّ.

فلنتوقف لبحث:

المرحلة الثالثة

سقراط والتأثير الفيثاغوري

هل كان سقراط فيثاغوريًا في آخر حياته؟

لو أخذنا بنص «فيدون» لكانت الإجابة بلا شك هي نعم. لكن إذا حصرنا النظر في «محاورات الشباب» فليس لدينا منها سوىٰ القول بأنَّ ثمة احتمالًا لوجود التأثير الفيثاغوري، ولكن لا نستطيع أن نؤسس عليه القول بفيثاغورية سقراط علىٰ نحو جازم.

غير أنَّه بما أنَّنا نلتمس التطور الذهني لسقراط من التوصيف الوارد في «فيدون»، فلا بأس من الحديث عن ثلاث مراحل. وفي هذا السياق يمكن أن نحدس أسباب انتقال تأثير المدرسة الفيثاغورية إلىٰ أثينا بالإحالة علىٰ تاريخ تلك المدرسة ذاتها. إذ علىٰ الرغم من أنَّ النكبة التي حاقت بها كانت ماحقة، حيث أنهت وجودها في كروطونا، فإنها كانت ذات فائدة بالنسبة إلىٰ إشعاع الفكرة وامتدادها؛ إذ مَكَّنَت تلك النكبة التفلسف الفيثاغوري من الخروج من بين سياج المدرسة، بتفرق ما بقي من التلامذة وانتشارهم في المدن اليونانية، ليمارسوا دورهم الإشعاعي خارج السور. وهكذا كان موت المؤسس (فيثاغور) وانفراط عقد كروطونا

عاملين ساعدا بعض الفيثاغوريين علىٰ خرق قانون الصمت الذي كان ملزمًا لهم بألا يذيعوا أفكارهم، وكان من أهم من خرق ذلك القانون الفيثاغوري فيلولاس الذي كان معاصرًا لسقراط. وكان من بين تلامذته سيبيس الطيبي الذي تشير المحاورة الأفلاطونية إلىٰ أنَّه التقىٰ هو والفيثاغوري سيمياس بسقراط. بل كانا أيضًا من الحاضرين في الأيام الأخيرة من حياته بين خلاصه وأقرب تلامذته.

وهذا ما يفيد بأنَّ الفكر الفلسفي الفيثاغوري وصل إلىٰ أثينا في زمن سقراط. ولا مانع أيضًا من أن يكون ذلك الفكر بعقيدته القائلة بتناسخ الأرواح، قد أثَّر فيه في آخر مرحلة من مراحل تطوره الفكري. تلك المرحلة التي تتمظهر بوضوح في آخر لحظات حياته، حيث نراه مقبلًا بشجاعة علىٰ الموت، قابلًا لتوقيع حكم الإعدام عليه، رافضًا العرض الذي تقدّم به تلامذته لتهريبه من السجن. وبَيِّنٌ أنَّ الأفكار التي نطق بها سقراط في لحظاته الأخيرة، وخاصة في تلك المحاورات التي نصفها بحواريات السجن، أي «كريتون» و«فيدون»، هي أفكار ذات ملمح فيثاغوري بَيِّنٍ.

لكن قد يقول المعترض بأنَّ أفلاطون نفسه كان في أواخر حياته فيثاغوريًا[1]؛ ومن ثمَّ فلعله أسقط نزعته الفيثاغورية تلك علىٰ أستاذه سقراط.

---

(١) معلوم أنَّ الشواهد كثيرة في توكيد فيثاغورية أفلاطون، أهمها شهادة تلميذه أرسطو.

أجل، إنَّه احتمال وارد؛ لكن الذي يجعلنا ندفعه هو أنَّه لا مانع من اشتراكهما في تلك النزعة. كما أنَّ التبرير الذي قدمه سقراط لقبوله تنفيذ حكم الإعدام، فيه مظنة توكيد الفرض بأنَّه وجد السلوىٰ في العقيدة الفيثاغورية القائلة بتناسخ الروح، حيث استند عليها لبلورة رأيه القائل بخلودها، وانتقالها بعد الموت إلىٰ عالم آخر، حيث تُجازىٰ علىٰ ما قدّمت. ثم ثالثًا نُذَكِّرُ إنَّ لحاظنا المنهجي يقتضي منَّا بحث الصورة السقراطية كما تبدو في النص الأفلاطوني بصرف النظر عن تحقيقها التاريخي.

لكن في سياق تعزيز الرواية الأفلاطونية لنا نقول أيضًا بأنَّ تعيين بدء هذه المرحلة الثالثة حصل حتىٰ قبل اتصال أفلاطون بسقراط، حيث كان كاتب محاورة «فيدون» لا يزال في بداية طفولته، عندما قدّم أرسطوفان مسرحية السحب، التي نجد فيها هي كذلك ملمحًا يعزّز الفرض القائل بفيثاغورية سقراط[1]!

---

(١) يصف أرسطوفان سقراط بأنَّه لا يقص شعره، وهو وصف مقارب أيضًا لسمت الفيثاغوريين. لنتأمل هذا المقطع

يقول ستربسياديس مخاطبًا ابنه فيدييس:

«إنَّه سقراط الحكيم ... وخايريفون تلميذه وصديقه الذي اكتشف واقتفىٰ آثار أقدام النملة.

فيدييس: وهل وصلت إلىٰ هذا الحد من الطيش لتثق في هؤلاء المجانين؟

ستربسياديس: تأدّب يا ولد... ولا تَفُهْ بكلمة نابية عن أولئك الرجال المهرة، أرباب الحكمة الذين -من باب الاقتصاد- لم يذهب أحد منهم قطُّ إلىٰ الحلاق ليقص شعره...».

أريستوفانس، السحب، م س، ص٧٧.

وبما أنَّ أفلاطون تعرف إلىٰ سقراط في العقد الأخير من حياته، واستمر في تقديمه في المحاورات بوصفه مهتمًا بالدوال الكليّة؛ فيجب أن نعزز الفرض بأنَّ سقراط لم يقطع في آخر حياته مع مرحلته السوفسطائية. بل وجد في نظرية تناسخ الأرواح ما يؤكد مشروعية البحث عن الدال الكليِّ في النفس.

وفي هذا الوصل بين المرحلتين ثمة ناظم منطقي يعقلن الاتصال بينهما؛ حيث لم ترد المرحلة الثالثة كقطيعة مع الثانية، بل كتكملة لها؛ لأنَّ وجود الحدود الكلية يستلزم أنَّ محلها لا يلحقه الفناء. ونعني بالمحل الروح أو النفس التي عبّر سقراط عن خلودها، حيث يقول:

«وهل تسلم الروح بالموت؟

سيبس: لا.

سقراط: إذن، فإنَّ الروح خالدة»[1].

وخلود الروح يستلزم وجود عالم آخر تنتقل إليه بعد فناء الجسد، وفي هذا يقول:

«يا سيبيس، إنَّ الروح خالدة ولا تفنىٰ، وإنَّ أرواحنا ستبقىٰ وستوجد في العالم الآخر بحق!»[2].

وبهذا يبدو أنَّه كان يعتقد بما كان التقليد الأورفي

---

(١) أفلاطون، محاورة فيدون، م س، ص٤٣٩.

(٢) أفلاطون، محاورة فيدون، م س، ص٤٤١

والفيثاغوري قد أشارا إليه بشأن النفس، أي تناسخها، وأنَّ في عملية التناسخ صيرورةَ جزاءٍ وعقاب:

«. . .بعد الموت، كما يقولون، يُقاد كل فرد إلىٰ مكان محدد قد يجمع فيه الأموات . . . ؛ لذلك فإنهم بعد تقديمهم أو إحالتهم إلىٰ المحاكمة ينتقلون إلىٰ العالم السفليِّ، تابعين الهادي الذي عُيِّن ليرشدهم ويقودهم من هذا العالم إلىٰ العالم الآخر. وعند تلقيهم استحقاقهم وبقائهم لفترة محددة، يرجعهم هادٍ آخر مرة ثانية بعد عدة دورات من العصور»[1].

بمعنىٰ أنَّ كل تناسخ جديد يتحقق بحسب السلوك الذي سارته النفس في حياتها السابقة. أي إنَّ سقراط كان يؤمن بنوع من الجزاء علىٰ أخلاقيات الإنسان في الحياة فيما بعد الموت:

«لكن الروح ... حين تصل إلىٰ المكان حيث تجتمع الأرواح الأخرىٰ، فإن كانت غير طاهرة وقامت بمآثر غير نقيَّة وغير طاهرة، سواء إذا كانت تلك المآثر إعدامات غبية[2] أو جرائم أخرىٰ . . . فإنَّ كل شخص يهرب ويبتعد عن هذه الروح. لا أحد سيكون لها رفيقًا، ولا شخص سيكون لها هاديًا، بل إنها ستطوف وحيدة في أقصىٰ درجات الكرب والضيق، حتىٰ تنجز أوقاتًا محددة. وعندما تنتهي هذه الأوقات، فإنها ستولد في مكانها

(١) أفلاطون، محاورة فيدون، م س، ص٤٤٢.

(٢) إشارة إلىٰ الحكم عليه من قبل قضاة أثينا.

الخاص المناسب دون مقاومة. في المقابل، يكون مرور كل روح طاهرة وعادلة أثناء الحياة في رفقة وتحت هداية الآلهة، ويكون لها بيتها الخاص المناسب أيضًا»[(١)].

كما نلقىٰ في نص «فيدون» ملامح عديدة تشابه التمثل الفيثاغوري، منها حديث سقراط عن العالم بوصفه ليس فيزياء فقط، بل يثوي فيه عالم آخر أقرب في ملامح كينونته إلىٰ ذلك العالم الميثولوجي الذي كان يعتقد به الفيثاغوريون.

لنتأمل هذا النص:

«هذا الصدع هو الذي وصفه هوميروس بهذه الكلمات »بعيدًا جدًّا حيث يكون العمق الأوغل تحت الأرض«والذي سماه هو في أماكن أخرىٰ من عمله الشعري، كما سماه عدة شعراء آخرين بالجحيم»[(٢)].

في الجحيم، «نهر ينساب ويمر في بحيرة أتشيروسيان. إنَّ هذه البحيرة تذهب إليها أرواح عديدة بعد موتهم. وبعد انتظار لزمن محدد، هو أطول لبعضها وأقصر لبعضها الآخر، فإنَّ هذه الأرواح ترسلُ عائدة لتولد كحيوانات مرة ثانية»[(٣)].

وهكذا يمكن النظر إلىٰ هذه المرحلة الأخيرة من حياة سقراط

---

(١) أفلاطون، محاورة فيدون، م س، ص٤٤٣.

(٢) أفلاطون، محاورة فيدون، م س، ص٤٤٨.

(٣) أفلاطون، محاورة فيدون، م س، ص٤٤٩.

بوصفها مثقلةً بالملامح والرموز الفيثاغورية. لكن لا بدَّ من وصلها بالمرحلة السابقة، أي سقراط السوفسطائي؛ لأنَّ طلبه للحد الكليِّ نراه هو الذي أوحىٰ إليه بأهمية النفس، كَمَكْمَنٍ للمعنىٰ الإطلاقي؛ لأنَّ فيزياء العالم ليس فيها سوىٰ جزيئات؛ وعليه لا بدَّ من مصدر يفسر وجود الكلي في العقل (النفس). إذ لاحظناه يقول: «فالروح في رحلتها إلىٰ العالم السفلي، لا تصطحب أي شيء معها سوىٰ التربية والتعليم»[1].

❋ ❋ ❋

وهكذا -حسب رواية متن «فيدون»- تتالت علىٰ العقل السقراطي ثلاث لحظات كبرىٰ:

أ- حيث كان فيزيائيًا علىٰ طريقة أرخيلاوس.

ب- وسوفسطائيًا علىٰ طريقة بروديقوس.

ت- ثم روحانيًا متأثرًا بالفيثاغوريين.

مع التوكيد علىٰ أنَّ هذه المرحلة الأخيرة لم تكن قطعًا مع الثانية بل مزجًا بين السفسطة البروديقوسية كانشغال بالحد، والفكر الفيثاغوري الذي استند عليه سقراط للقول بخلود الروح؛ ومن ثَمَّ استبطانها للحدود المطلقة.

وبقولنا بالمزج نريد التوكيد علىٰ أنَّ المتن الأفلاطوني يسمح

---

(١) أفلاطون، محاورة فيدون، م س، ص٤٤٢.

لنا ضدًّا عليه أن نستنتج بأنَّ سقراط سوفسطائي. صحيح أنَّه متفرد عن غيره من السوفسطائيين، ولكن سبق أن أكّدنا في كتابنا السابق أنَّ السوفسطائيين جميعهم كانوا متفردين فكريًا.

أما عن مسوغ استمرار النزعة السوفسطائية المفهومية في مرحلة التأثر بالفيثاغورية فآتٍ من أنَّ هذه المرحلة ذاتها لا تنفي فلسفة المفهوم بل تؤكدها، حيث تمنحها القاعدة الميتافزيقية التي تسندها، أي خلود الروح.

هذا مع وجوب تكرار التنبيه أيضًا إلىٰ أنَّ المرحلة الفيثاغورية ليس لنا عنها في «محاورات الشباب» ما يؤكدها بإسهاب وتوسع، حيث إنها ترد في محاورة «فيدون» التي هي محاورة لاحقة لتلك الكتابات الأولىٰ. كما ترد في محاورة أقدم من «فيدون»، وأعني بها محاورة «مينون»، التي يرتبها بعض الباحثين ضمن «محاورات الشباب»، بينما استثنيناها في كتابنا هذا.

والموضع الذي يكشف عن حضور فكرة التناسخ في «مينون» هو قول سقراط: «الروح إذن، كونها خالدة وقد ولدت ثانية مرات عديدة، ورأت كل الأشياء التي توجد، سواء أكانت في هذا العالم أو في العالم السفلي. لها معرفة عنها كلها. ولا عجب في أنها ستكون قادرة كي تستدعي إلىٰ الذاكرة كل ذلك الذي عرفته عن الفضيلة.»[1].

---

(١) أفلاطون، محاورة مينون، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤، ص ٢١٥.

خاتمة

وبعد، لا نبتغي من الحديث عن السيرة الذهنية لسقراط تحقيق كينونته التاريخية؛ بل رغم أنّنا نعتقد أنّه كان شخصية ذات وجود حقيقي، فإنّنا قلنا بأنَّ مشروع شلايماخر في تأسيسه لما صار يسمىٰ من بعده بـ «المشكلة السقراطية» مشروعٌ لا أفق له، ولا يستحق سكب المداد من أجل حلِّه؛ لأنَّه مستحيل التحقيق لأسباب عدة، أهمها أنَّ سقراط لم يكتب، وأنَّ الكتّاب الذين زامنوه إما كتبوا عنه بحس العداء والتنكيت (أرسطوفان)، وإما بحس الدفاع والتقريظ (كزينوفون، أفلاطون). وأنَّ عملية الكتابة تلك، دفاعًا كانت أم هجاءً، نلحظ فيها اختلاط الفن بالتاريخ، والخيال بالحقيقة. وبما أنَّ الرجل لم يكتب شيئًا؛ فإنَّ تحقيق الماصدق التاريخي لتلك السرديات يبقىٰ مهمة مستحيلة التحقيق.

ولهذا فعلىٰ الرغم من أنَّ حديثنا عن التطور الفكري لسقراط استمددناه ابتداءً من النص الأفلاطوني، ثم حدسنا إمكانية دعمه من توقيت الزمن السقراطي، وكذا من المنثور في النصوص الأخرىٰ (أرسطوفان، أرسطو)؛ فإنَّ ذلك لم يغرنا بالانشغال ببحث سؤال «المشكلة السقراطية». ل

وختاما، لقد استحضرنا نص «فيدون»، كما استحضرنا إحالات علىٰ أرسطوفان وأرسطو، فتبيَّن لنا وجود خط تطوري سارٍ في مراقيه العقل السقراطي، منتقلًا عبر ثلاث مراحل: تؤشر أولاها علىٰ بداية فيزيائية. وتشير الثانية إلىٰ اهتمام بالمسألة المفاهيمية، التي دفعته إلىٰ الاستفهام عن تعليل إمكان قدرة النفس/العقل علىٰ امتلاك فكرة الحد المطلق. فكان التعليل مستمدًا من الفلسفة الفيثاغورية، التي استثمر فكرتها عن تناسخ الروح لبلورة نظرية خلود النفس.

كما نبهنا إلىٰ أنَّه إذا حصرنا النظر في متون «محاورات الشباب»، فيجب أن ننتبه إلىٰ أنَّ التوصيفات التي قدّمتها محاورة «فيدون» عن المرحلة الأخيرة، ليس لها ما يؤكدها بصريح التعبير في تلك المحاورات المبكرة.

الفصل الخامس
في متن المحاورات السقراطية

تقديم:

من بين مجموع المحاورات المضمومة في المتن الأفلاطوني تعد إحدىٰ عشرة محاورة، وأجزاء من ثلاث محاورات لاحقة، هي الأكثر إيرادًا لدىٰ الباحثين المتخصصين في الفلسفة السقراطية/ الأفلاطونية، بوصفها تعبيرًا عن فكر سقراط. والاصطلاح الدارج في وصفها هو «محاورات الشباب»، استنادًا علىٰ أنَّ أفلاطون خطَّها في شبابه، أي قبل تبلور مواقفه الفلسفية الخاصة به[1]. والمقصود بتلك المحاورات الإحدىٰ عشرة:

محاورة «الدفاع» (أبولوجي Apology)، و«خارميدس» Charmides، و«لاخيس» Laches، و«كريتون» Crito، و«أوطيفرون» Euthyphro، و«يوثيديموس» Euthydemus، و«جورجياس» Gorgias، و«هيبياس الكبرىٰ» Hippias Major، و«هيبياس الصغرىٰ»

---

(١) يقسم المتن الأفلاطوني إلىٰ ثلاث مجموعات: تسمىٰ الأولىٰ بمحاورات الشباب، والثانية بمحاورات النضج، والثالثة بمحاورات الشيخوخة.

Hippias Minor، و«إيون» Ion، و«ليسيس» Lysis.

أما المحاورات التي اسْتُلَّتْ منها أجزاء عُدَّتْ سقراطية، فالمقصود بها محاورات «مينون» Meno و«بروتاغوراس» Protagoras والكتاب الأول من متن «الجمهورية» Republic، الذي يذهب بعض المحققين إلىٰ جواز فصله وتسميته بمحاورة «ثراسيماخوس». لكننا سنوقف البحث عن الفكر السقراطي عند محاورة «ليسيس»، ولن نستحضر «مينون»؛ لأنَّنا نراها تعبيرًا عن لحظة انتقال أفلاطون إلىٰ بدء بلورة موقفه الفلسفي. كما أنَّ محاورة «بروتاغوراس»، وفق التحليل الأسلوبي، لا تظهر ملامح الأسلوب الأفلاطوني في محاورات الشباب. والقول ذاته بالنسبة إلىٰ الكتاب الأول من متن «الجمهورية».

وهذا لا يعني أننا هنا بصدد تحقيق إشكالية ترتيب المحاورات الأفلاطونية، والحسم في شأن المحاورات التي هي تعبير عن سقراط الحقيقي. إنما المقصود هو أن المحاورات الإحدىٰ عشر المذكورة آنفا، تكفينا لاستخلاص الصورة السقراطية المهيمنة علىٰ تاريخ الفكر. ونظرًا لحصر الفكر السقراطي في تلك المحاورات؛ فإنَّه لا بدَّ لنا من وضعها للدرس في كتابنا هذا الذي نخصصه لفلسفة سقراط. وفي سبيل ذلك نحاول في هذا الفصل إيجاز المعطيات المعرفية الواردة فيها، مع تعيين بعض إشكالاتها.

وإذ نورد موجزًا لها بترتيبها المذكور آنفًا، فلا نعني أنَّه ترتيب للحظات الزمنية التي تصفها؛ إذ لو انتهجنا هذا النهج لكان من

الواجب إيراد محاورة «أوطيفرون» قبل «الدفاع»؛ حيث إنَّ هذه الأخيرة توصيف لما جرىٰ في المحكمة، بينما «أوطيفرون» تبدأ وقائعها في الأيام القليلة التي سبقت انعقادها. أما الداعي إلىٰ ترتيب إيرادنا لبعض المحاورات علىٰ غير ترتيب اللحظات التي «تؤرخها»، فآتٍ من التوقيت المفترض لكتابتها.

ذاك فيما يخص ترتيب الإيراد، أما عن الترجمات فسنعتمد الترجمات الفرنسية (وخاصة ترجمة فكتور كوزان)، وترجمات إنجليزية، وترجمات عربية لبعض محاورات أفلاطون أنجزها زكي نجيب محمود وعزت قرني، وترجمة المؤلفات الأفلاطونية الكاملة التي أنجزها شوقي داود تمراز.

أما عن ترقيم الفقرات، فسيلاحظ القارئ أنَّنا نثبت أرقامًا ورموزًا أبجدية للفقرات المُسْتَلَّةِ من المتن الأفلاطوني، وتفسير ذلك أنها هي الإحالة المعتمدة علىٰ المتون الأفلاطونية. ومصدرها هو ترقيمات ما يسمىٰ بـ «صفحات ستيفانوس» Pages de Stephanus، التي وُضعت عند نشر الأعمال الكاملة لأفلاطون في عام **١٥٧٨** من قبل الفرنسي هنري إيتيان Henri Estienne المشهور بهنريكوس ستيفانوس Henricus Stephanus، الذي قسّم المتون الأفلاطونية إلىٰ مقاطع مرقمًا إياها بترقيمات عددية، وداخل كل عدد قسم النص إلىٰ وحدات موسومة بحروف الأبجدية. وقد استعمل الحروف الخمسة الأولىٰ (a, b, c, d, e) وهي ما يقابل في الترجمات العربية (أ، ب، ج، د، هـ). ومن نافل القول الإشارة إلىٰ أنَّ ترقيمات

ستيفانوس اعتباطية ولا تدل علىٰ انتهاء مقاطع دلالية مستقلة، لكن فائدتها هي أنها لشيوعها صارت تساعد علىٰ تعيين مكان الإيراد في المتن. ولا تزال ترقيمات ستيفانوس معتمدة اليوم دونما أي تعديل، باستثناء إضافة بسيطة قدمها برنت، حيث ألحق بالأرقام والحروف الأبجدية عددًا رياضيًا يحتسب به الأسطر.

وتبدو «المحاورات السقراطية» ممتثلة لمنطق في التفكير منضبط لتقنية منهجية مقصودة، وهي تقنية نقد الدلالات مع الحرص علىٰ الختم بانتصاب علامة الاستفهام من جديد. وإذا دققنا النظر في صيرورة الحوار، واسترجعنا السجال بين سقراط ومحاوريه، سنلحظ أنَّ في بعض المواضع تثوي لحظات دعة واطمئنان خادعة، حيث يأخذ سقراط أحيانًا كثيرة في التشارك مع محاوره في بناء المفهوم، وتوثيق صرحه الدلالي، وكأنَّه يهفو إلىٰ تلك الدلالة ويثق فيها، ثم فجأة يبادر محاوره باستفهام يهوي علىٰ ذلك الصرح المبني فيرديه رمادًا!

كما نلحظ ملمحًا منهجيًا في صيرورة الحوار وهو انتهاج الاستقراء، حيث في الغالب نلقىٰ مبتدأ المحاورة مجرد استذكار للدلالات الجزئية، وبيان محدوديتها، لتحقيق الوعي بوجوب الانتقال من الجزئيّ إلىٰ الكليّ. غير أنَّ مطلب الكليّ يظل دومًا أفقًا يَنِدُّ عن الإمساك. مما ينفي عن المحاورة أن تكون مجرد استفهامات من طرف يستعلم لآخر يُعَلِّم؛ إذ يظهر الطرفان معا يتشاركان في البحث عن الحقيقة. وبذلك تبدو المحاورة السقراطية فريدة في أسلوب بنائها، إذ إن التعليم فيها ليس عموديا يتنزل من

حامل معرفة إلىٰ راغب في امتلاكها. كما أنه لا يمنحنا فلسفةجاهزة، بل يمنحنا شكلا من أشكال التفلسف في صيروة اشتغاله. وهكذا يتبدىٰ الحوار السقراطي كحركة تفكير لا حصيلته.

أما الوسم الموضوعاتي لتلك «المحاورات السقراطية»، فيبدو توكيدا علىٰ أهمية القيم. إذ يتمحور الحوار حول أسئلة دلالية تخص مسائل أخلاقية وقيمية. مما يفيد بأنَّ سقراط كان منشغلًا جدًّا بالمسألة الإنسانية، وهو بذلك متناغم مع منطق زمنه الذي لاحظناه أيضًا في دراستنا للفلسفات السوفسطائية[1].

ثم إن اللافت للنظر في شخوص المحاورات السقراطية غياب مطلق لأفلاطون، إذ رغم كونه من تلامذة سقراط المقربين، وعايشه ما يقارب عقدا من الزمن، فإنه لا يشارك في أي محاورة. وفي ذلك حرص منه علىٰ إشعارنا بحضور معلمه، وصدقية ما نسب له من أقاويل. وهو الحرص الذي يبدو في كثير من الطرائق التي ابتدعها أفلاطون، بل حتىٰ في محاورة لاحقة لمرحلة الشباب، أعني محاورة «ثياتيتوس» يوهمنا أفلاطون، بأنه مجرد ناقل لنص المحاورة التي سجلها أوقليد!

لنتأمل:

«تربسيون: . . .لكن ماذا كانت المحادثة؟ هل تستطيع أن تقول لي؟

---

(١) الطيب بوعزة، دفاعًا عن السوفسطائيين، مركز نماء، ٢٠١٧.

أقليدس: . . .إنني أستطيع سردها بطريقة مرتجلة حقا؛ لكنني دوّنت ملاحظات عنها حالما وصلت إلىٰ البيت. ملأت هذه الملاحظات من الذاكرة، كاتبا إيّاها في وقت فراغي؛ وكلما ذهبت إلىٰ مدينة أثينا، كنت أسأل سقراط بشأن أيّة نقطة أساسية نسيتها، وأصححها عند عودتي. وهكذا فإنني أمتلك المحادثة كلها مكتوبة علىٰ الورق علىٰ نحو وثيق.»[1].

ولإظهار سقراط كان أفلاطون حريصا جدا علىٰ التخفي، متوسلا في سبيل ذلك كل التقنيات الأسلوبية التي رآها تساعده علىٰ إشعار القارئ بصدقية حضور الشخصية السقراطية.

---

(١) أفلاطون، محاورة ثياتيتوس ، المحاورات الكاملة، المجلد الخامس، ترجمة شوقي داود تمراز ، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤،ص ١٣٦.

- ١ -

محاورة «الدفاع» (أبولوجيا)

تعد محاورة «الدفاع» نصًا سرديًا لوقائع محاكمة سقراط. وقد اختلف المؤرخون في تعيين تاريخ كتابتها؛ حيث وقّتها بعضهم بثلاث سنوات بعد إعدام سقراط، بينما ذهب آخرون إلىٰ توقيتات مختلفة، حتىٰ وصل الفارق الزمني عند بعضهم إلىٰ أزيد من عشر سنوات. لكن بأي من التواقيت أخذنا، فإنَّ الحاصل منها هو أنَّ المتن كُتب في السنوات الأولىٰ من القرن الرابع قبل الميلاد، أي في لحظة كان أغلب شهود المحاكمة وقضاتها ما زالوا أحياء.

وهذا اللحاظ في ضبط توقيت الكتابة هو الذي دفع بعض المؤرخين إلىٰ النظر إلىٰ المتن بوصفه سردًا موثوقًا عن سقراط التاريخي. لكننا لا نأخذ هذا المسلك في التفكير في المسألة السقراطية؛ إذ رغم أنَّنا لا ننكر موجودية سقراط، فإنَّنا نرىٰ صعوبة توثيق فكره. لكن إذا تجاوزنا إشكالية توثيق الفكرة وحصرنا النظر في الواقعة، فإنَّنا لا نرىٰ مانعًا من القول بأنَّ كثيرًا من حوادث المشهد الموصوفة في متن الدفاع، يحتمل أنها وقعت فعلًا، مثل الاتهامات الثلاثة التي قدّمها ميليتوس وأنيتوس وليقون، أو سرد

سقراط لحكاية خيريفون، أو بقاء سقراط حبيس السجن انتظارًا لعودة السفينة من رحلتها إلىٰ جزيرة «ديلوس»، وغيرها من التفاصيل التي لا نرىٰ سببًا كافيًا لأن يبتدعها أفلاطون خاصة وأنَّ المحاكمة لا تزال وقائعها حاضرة في ذاكرة من شهدها، وهم كُثر. لكن في المقابل لا نُوَثِّقُ بهذا ما تحتويه من معطيات معرفية. وهكذا نميز بين الواقعة والفكرة. فنقول عن وقائع المحاكمة بأنَّ كثيرًا منها مشاهد لا مسوغ للشك فيها، لكن علىٰ المستوىٰ المعرفي نتوقف عن الوصل بين الفكرة التي عبّر عنها سقراط في المتن وبين فكره الحقيقي؛ إذ نلتزم بالاحتراس المنهجي الذي أسسناه من قبل، وهو أنَّ مقصدنا هو سقراط كما يقدّمه المتن الأفلاطوني، بصرف النظر عن مدىٰ صدقية ذلك التقديم.

❃ ❃ ❃

ما الغاية التي رامها أفلاطون من متن «الدفاع»؟

أقصر جواب هو الاكتفاء باستعمال عنوان المتن؛ فنقول بأنَّه خصّصه لسرد الدفاع الذي تقدم به سقراط في محاكمته؛ لكن يمكن النظر إلىٰ المتن من زاوية معكوسة، بوصفه اتهامًا لأثينا ومرافعة ضدها بسبب إعدامها لشخص فاضل وحكيم كهذا.

بيد أنَّه من الناحية الفلسفية ينبغي أن نتنبه إلىٰ أنَّ الموضوع المركزي الذي تنشغل به المحاورة يتوزع علىٰ فكرتين اثنتين هما: الموت والقانون. و«الدفاع» في تقديري أول متن إغريقي نمتلك

نصَّه الكامل، قدّم تأملًا فلسفيًا في واقعة الموت. وإذ نقول «نصّه الكامل» فللإشارة إلىٰ أنَّ لدينا في الشذرات ما قبل السقراطية ما يفيد حضور ذلك التأمل، كما نعلم أنَّ الفيثاغورية كانت سباقة إلىٰ التأسيس النظري لفكرة ما بعد الحياة من خلال نظريتها عن التناسخ. وليس من الصدفة أن يؤسس أفلاطون محاورة «فيدون» التي توسعت في بحث ظاهرة الموت، علىٰ حوار بين سقراط وسيمياس الفيثاغوري.

وبما أنَّ واقعة الموت في متن «الدفاع» هي واقعة إعدام؛ فإنَّ الفكرة الثانية التي تشغل مساحة المحاورة هي واجب الفرد تجاه قانون المجتمع. إذ يدافع سقراط عن وجوب الخضوع لحكم المحكمة ولو كان ظالمًا، وهو الدفاع الذي يبدو صريحًا في متن «كريتون».

ومن البَيِّنِ أنَّ محاورة «الدفاع» أبعد ما تكون عن الخاصية الجدلية الحوارية المعهودة في المتون الأفلاطونية؛ لهذا نرىٰ أنَّ أفضل توصيف لها هو أنَّها متن لا محاورة، وإذا كان ولا بدَّ من نعتها بهذا الوسم الأخير فلنقل أيضًا إنَّها أشبه ما تكون بالحوار الداخلي (مونولوغ)، حيث يتحدث سقراط بلا انقطاع ولا مجادلة من خصمه، خلال أغلب صفحات الكتاب. وهذه الوضعية الخطابية المستبعدة للآخر، مبررة من حيثية أنَّ الخطاب السقراطي كان في سياق المرافعة؛ ومن ثمَّ فهو ليس حوارًا بالمدلول المعهود بل هو نص دفاع المتهم أمام قضاته ومدعيه.

لكن علىٰ الرغم من كثافة مساحة حضور القول السقراطي في هذه المحاورة، التي تختلف عن غيرها من المحاورات الأفلاطونية، حيث يتبادل شخوصها الخطاب في أخذ ورد جدلي متتابع؛ فإنَّه تحضر في المتن أسماء كثيرة، لكنها تحضر بصمت دون تدخل بقول أو تعليق، مثل أبولودورس الفاليري، وكريتون الأثيني، وأنتيفون، وحتىٰ أفلاطون نفسه وأخوه أديمانتس Adimante كانا من بين الحضور المذكورين من قبل سقراط[١].

أما الشخص الناطق في متن الدفاع في مواجهة سقراط، فهو ميليتوس أحد الثلاثة الذين اتهموه. وهو الشخصية التي لا نعلم عنها شيئًا سوىٰ ما تخبرنا به محاورة «أوطيفرون» الواصفة له بأنَّه شاب نكرة ذو «أنف بشكل منقار»، «ولحيته نامية علىٰ هيئة بشعة»[٢]!

لكن إذا كان ميليتوس شابًا نكرة، وإذا كنَّا لا نعلم عن ليقون شيئًا؛ فإنَّ ثالث المتهمين لسقراط، أي أنيتوس، شخصية شهيرة تدفعنا إلىٰ كثير من الفروض والظنون في اتجاه القول بأنَّ السبب

---

(١) نلاحظ أنَّ أفلاطون عندما أنطق سقراط بأسماء الحاضرين من تلامذته، جعل اسمه مع أواخر الأسماء ذكرًا. وسياق الذكر كان استدلالًا من سقراط ضدًّا علىٰ الاتهام بأنَّه يفسد الشباب، حيث لفت انتباه القضاة إلىٰ أن لا أحد من الشباب ولا من أقاربهم تقدّم لاتهامه. ومنهم من كانوا حاضرين في المحكمة.

(٢) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، محاورة يوثيفرو، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤، ص٢٥٣-٢٥٤.

الرئيس للمحاكمة سياسيٌّ. إذ من المعلوم أنَّ أنيتوس كان من الحزب الشعبي، بل كان من أشد المناهضين الذين عملوا علىٰ إسقاط حكومة الثلاثين، تلك الحكومة التي لم يكن الأثينيون لينظروا إليها إلا كحكومة خائنة، حيث أقامتها عليهم إسبرطة بعد هزمها لأثينا في حرب البلوبونيز، وقد كانت حكومة دموية متسلطة. ورغم أنَّ سقراط نفسه كان علىٰ خلاف معها، فإنَّ هذا لا يمنع من القول بأنَّ أشهر أعضائها، أي كريتياس، كان من تلامذته. كما أنَّ بقية التلامذة المتحلقين حوله لم يكونوا من الديموقراطيين. وهذا السبب السياسي الخفي الذي لا تكشف عنه المحاورات الأفلاطونية ينبغي وضعه في الاعتبار كاحتمال.

❁ ❁ ❁

من حيث بنية النص، ينقسم متن الدفاع إلىٰ فاتحة وثلاثة أقسام: يشغل الأول منها المساحة الكبرىٰ من المتن، وهو مخصص لرد سقراط علىٰ متهميه الثلاثة. وفيه نلقىٰ مجادلته لميليتوس، وهو الموضع الوحيد في النص الذي يحضر فيه الحوار الجدلي. وفي القسم الثاني يحدّد سقراط عقوبته. أما في الثالث فيوجه خطابه للقضاة الذين حكموا ضده، مبينًا خطأ فعلهم، كما يخاطب من حكموا ببراءته بحديث مستفيض عن الموت والآخرة.

فلنبدأ في استنطاق النص الأفلاطوني بتتبع مراتب بنيته الشكلية تلك:

فاتحة المتن

أول ما يطالعنا به مفتتح المتن (١٧أ-١٨أ) حديث سقراط موجهًا خطابه للقضاة[١]؛ وكأنَّ السارد/الكاتب دخل متأخرًا إلىٰ المحكمة، فلقي سقراط مبتدئًا دفاعه ردًّا علىٰ خطاب خصومه الذين تقدّموا قبله بالادعاء ضده. وبالقياس إلىٰ مقدار الخطاب الطويل الذي سيتقدّم به سقراط، يصح لنا أن نستنتج أنَّ مقدار خطاب خصومه لم يكن قليلًا، بل يفترض أنَّه مقارب له في الحجم. إذ من المعلوم أنَّ قواعد الاحتكام في المحكمة اليونانية القديمة كانت تعتمد وحدة زمنية للقياس، تدعىٰ كليبسيدرا (kλεΨυδρα) clepsydra،

(١) جرت العادة كل عام أن تقوم أثينا بتنظيم اقتراع لاختيار ستة آلاف قاض يتم توزيعهم علىٰ عشر محاكم، متنوعة الاختصاص. وباستحضار الرقم الذي قيل بأنَّه كان يقاضي سقراط، يرجح أن مائة من القضاة تغيبوا عن المحاكمة؛ حيث كان العدد الحاضر هو خمسمائة، وفي بعض الروايات قيل بأنَّ عددهم خمسمائة وواحد. وبالنظر إلىٰ نمط الاقتراع يصح الاستنتاج بأنَّ سقراط كان يواجه جمعًا من العوام، لا قضاة حكماء. ومن هنا نفهم أيضًا سبب ظهور وظيفة جديدة في المجتمع الإغريقي، هي وظيفة كتابة خطب الدفاع الأقدر علىٰ التأثير في القضاة. وقد قيل بأنَّ سقراط رفض أن يكتب له لوسياس وهو المختص في صياغة خطب المحاكم، دفاعَه. بل بالنظر في كثير من لحظات خطاب سقراط يبدو أنَّه مترفع جدًّا عن الدفاع عن نفسه؛ إذ كان كلامه في المحكمة نقاشًا فلسفيًا لا يعتني بدفع التهم بل بالبحث عن الحقيقة .

وهي ساعة مائية تتوسل كَمًّا من الماء مسكوبًا في وعاء؛ حيث يأخذ في الانسياب إلىٰ الأسفل، حتىٰ إذا ما فرغ توقف الخطيب.

وعليه، يصح أن نقرأ في فاتحة متن الدفاع بداية كليبسيدرا سقراط، في غياب الوقائع التي جرت خلال كليبسيدرا متهميه[1]!

في ذلك الافتتاح يشير سقراط إلىٰ أنَّه رغم كبر سنِّه[2]، فإنها المرة الأولىٰ التي يدلف فيها إلىٰ المحكمة؛ ومن ثَمَّ فهو يجد اللغة المتداولة وتلك التي تحدّث بها الادعاء لغة غريبة عنه، بل إنَّه استغرق في سماع خطاب خصومه حتىٰ نسي نفسه. غير أنَّه لا يخفي عن المحكمة بأنَّ ما سمعه مجرد أكاذيب. ولا يتردد في ميز خطابه أخلاقيًا، بالتوكيد علىٰ أنَّ مقصده قول الحقيقة، لا تنميق الكلام وحشوه بالزيف كما فعل خصومه.

ثم بعد أن بيَّن أسلوب دفاعه وغايته، يكشف أيضًا عن ترتيب موضوعات دفاعه، طالبًا من المحكمة أن تسمح له بأن يبدأ بالدفاع عن نفسه ليس فقط ضد الاتهامات التي رُمِيَ بها في المحكمة، بل حتىٰ تلك الاتهامات القديمة التي وُجهت له[3]؛ لأنها في نظره أخطر، ومن ثَمَّ فهي أولىٰ بالرد والتفنيد قبل غيرها.

---

(١) ليس لدينا خطاب متهمي سقراط، لكن من خلال محاورة الدفاع وكذا من محاورة أوطيفرون نلقىٰ ثلاث تهم كانت مدار الجدل في المحاكمة كما سنبيِّن بعد حين.

(٢) يستفاد من تاريخ مولده أنَّ سقراط كان في السبعين عامًا لحظة المحاكمة.

(٣) يقصد اتهامات أرسطوفان، وهو بذلك كان يدرك أنَّ تلك المسرحية شكلت صورة سلبية عنه لدىٰ الأثينيين ومنهم قضاته الذين يمثل أمامهم.

القسم الأول من متن الدفاع

بعد تلك الفاتحة الممهدة لخطبة الدفاع، يبدأ القسم الأول بمرافعة تفنيدية لأقاويل خصومه القدماء (١٩أ - ٢٤ب). حيث لخصها في أنها جعلته فيلسوفًا طبيعيًا مماثلًا للفلاسفة الأوائل، أي فيلسوفًا مهتمًا بدراسة السماء وما تحت الأرض (١٨ب)[١].

أما الاتهام الثاني الذي وسم به سقراط، فهو أنَّه سوفسطائي ماهر في التلاعب بالكلمات، إلىٰ درجة قلب القضية القوية إلىٰ قضية ضعيفة (١٩د- ٢٠ج). ونفيًا لهاتين التهمتين يشير إلىٰ أنَّه ليس لديه أي اهتمام بالقضايا الفيزيقية[٢]، ثم يعرّض ضمنيًا بقيمة قائلي

---

(١) أجل، إنَّ دراسة السماء في زمن سقراط تهمة خطيرة؛ لأنَّ معناها في ذلك العهد لم يكن محض فيزياء بل هو دين واعتقاد ماورائي. وبسبب ذلك وقعت محاكمة أنكساغور، أي بسبب دراسته للسماء، التي خلصت به إلىٰ إنكار ألوهية الشمس والقمر، بقوله: إنهما مجرد حجرين!

(٢) لا ينبغي اتخاذ هذا النفي دليلًا علىٰ أنَّ سقراط لم يكن له في بداية شبابه اهتمام بالمسألة الفيزيائية علىٰ الطريقة الأيونية، أو علىٰ طريقة الفلاسفة الأوائل، فهو هنا لم ينف اهتمامه سابقًا؛ بل يتحدث عن نفسه في آخر لحظات عمره. ومن ثمَّ جاز لنا أن نأخذ في فصل التطور الفكري لسقراط بالوارد في محاورة فيدون بأنَّه سرد لمراحل نمو موقفه المعرفي، وقد عيَّنَّا أنَّ مبتدأ تبلور ذلك الموقف ونموه هو الانخراط في البحث الفيزيقي علىٰ طريقة الفلاسفة الأوائل.

هذه التهم مشيرًا إلىٰ أنَّ أحدهم -ويعني به أرسطوفان- مجرد شاعر كوميدي[1].

لكنه لا ينكر خطر هذه الاتهامات لأنها قديمة وشاعت مذ كان بعض القضاة حدث السن، مما يفيد بأنها شكلت في وعيهم صورة سيئة ضده؛ ومن ثمَّ صار من الضروري دفعها. ولتحقيق ذلك يذكّر الحضور بأنَّ كثيرًا منهم قد سبق له أن سمعه مرارًا يتحاور في أزقة أثينا ومجالسها، دون أن يتناول تلك القضايا الفيزيقية بالذكر.

أما عن التهمة السوفسطائية، فيشير إلىٰ دليل ظاهر وهو أنَّه لم يكن يطلب أي مال لقاء مجالسته ومحاورته كما يفعل السوفسطائيون.

لكنه يستدرك فيستفهم نفسه بما يمكن أن يخطر ببال القضاة قائلًا:

«لا شك ستسألونني إذن لماذا أنت هنا؟ ما الذي جاء بك إلىٰ المحكمة؟ ولماذا اخترع متهموك تلك الافتراءات ووسموك بها؟».

وجوابًا يقول بأنَّ الذي جعله موضوعًا للافتراء هو أنَّ لديه حكمة يختص بها دون غيره. يصفها بأنها «حكمة إنسانية» (٢٠ هـ). أي إنَّ السبب الذي ساقه متهمًا هو ممارسته للفلسفة، ليس غير.

---

(١) من الملحوظ في نص الدفاع أنَّ سقراط حرص في البداية علىٰ عدم ذكر اسم أرسطوفان، وفي ذلك تجاهل مقصود للتقليل من قيمته. لكنه بعد فقرات قليلة سيصرح باسمه.

وهي نمط خاص في الحكمة، لم يحسن خصومه فهم مغزاه. نمط من الحكمة يقوم علىٰ الحوار والاستفهام من أجل تحقيق فضيلة التواضع علىٰ المستوىٰ المعرفي، والتخلق بالقيم علىٰ المستوىٰ العملي. ولبيان دلالة حكمته هذه، يستعين سقراط بمن هو أهل لثقة الأثينيين، أي إله معبد دلفي. حيث يشير إلىٰ تلك الواقعة المحيرة التي حدثت له بسبب صديقه خيريفون الذي سأل كاهنة المعبد عن أحكم الرجال، فأشارت إليه بالاسم (٢١ أ). ولما وصله الخبر وأراد التحقق من ذلك القول حاور كل من كان يُنعت بالحكمة، من رجال السياسة (٢١ب - هـ) والشعراء (٢١ هـ - ٢٢ ج)، بل وسّع من دائرة الاختبار حتىٰ شملت الحرفيين أيضًا (٢٢هـ - ٢٤ ب)؛ حيث تجادل معهم مختبرًا مدىٰ حكمتهم؛ فكانت النتيجة إدراكه لمغزىٰ الاختيار الإلهي له. فهو لم يُصطف إلا للدلالة علىٰ اعتقاده بمحدودية المعرفة البشرية بالقياس إلىٰ الحقيقة التي لا يمتلكها إلا الإله وحده (٢٣ ب).

وهذا هو معنىٰ امتلاكه لحكمة إنسانية متفردة. إنها ليست حيازة الحقيقة، بل مجرد إدراك لمحدودية الإمكان المعرفي البشري. وعليه، لا مسوغ للإتيان به إلىٰ المحكمة لأنّه لا يدّعي أي معرفة. لكن مع ذلك يفسر لقضاته سبب المجيء به إلىٰ المحكمة، قائلًا بأنَّ ممارسته الحوارية جرت عليه غضب كثير من الناس؛ لأنَّ من مقتضيات هذا النمط من التفلسف هو فضح الادعاء المعرفي. إذ عندما حاور مختلف صنوف الناس أظهر

بوضوح زيفهم؛ مما أثار حنقهم وسخطهم (٢٢هـ -٢٣ أ).

بل حتىٰ الشباب الذين تحلقوا حوله تعلموا منهجيته في التفكير وإدارة الحوار، فكانوا يجادلون الناس ممتحنين مزاعمهم المعرفية، وكاشفين مقدار الزيوف والادعاءات التي يتظاهرون بها. فازداد بذلك عدد من قلّد سقراط، فازداد الغاضبون عليه أيضًا؛ لأنَّه هو الذي علّم أولئك الشباب كيفية الحوار الفكري الفاضح للزيوف. فصاغ الخصوم بسبب ذلك تهمة أخرىٰ وهي أنَّه أفسد الشباب! (٢٣ د). لكن إذا سألهم أحد: ماذا علّمهم سقراط حتىٰ أفسدهم؟

فإنهم سيحتارون في الإجابة. وبما أنهم في حيرة؛ فإنهم يرددون ذلك الاتهام الجاهز الذي يُستعمل ضد المتفلسفة جميعهم وهو دراسة الأمور العلوية وما في باطن الأرض، وعدم الإيمان بالآلهة[١].

هذا هو السبب -يقول سقراط- الذي من أجله هاجمه ميليتوس وأنيتوس وليقون.

فالأول خاصمه بالنيابة عن الشعراء، وأنيتوس خاصمه نيابة عن الحرفيين والسياسيين، وليقون هاجمه دفاعًا عن السوفسطائيين ومعلمي الخطابة (٢٣هـ - ٢٤ ب)[٢].

---

(١) هذا الترتيب الذي يريد به الاتهام يستحضر ضمنيًا الترتيب ذاته الذي قدّمه أرسطوفان في مسرحية السحب.

(٢) رغم أنَّ أنيتوس كان من السياسيين، فإنَّه سبق أن بنىٰ ثروته بعمله في حرفة الدباغة. ومن هنا نفهم سر الجمع بين الحرفيين والسياسيين في شخص أنيتوس.

وهكذا بعد أن بيَّن جذور المشكلة وأسبابها القديمة، انتقل سقراط إلىٰ تفنيد أقاويل أصحاب الاتهامات الجديدة التي هي مجرد تكرار للتهم القديمة.

مجادلة بين سقراط وميليتوس

فبدأ بالرد علىٰ ميليتوس، نافيًا أول تهمة أي إفساد الشباب. والحقيقة أنَّ ميليتوس لا يبدو ساذجًا في سياق الحوار بل علىٰ مقدار من الذكاء إن لم نقل المكر، حيث استطاع وضع القضاة إلىٰ صفه ضدًّا علىٰ سقراط. ويكفي لبيان ذلك أن نوجز هذه اللحظة من صيرورة الحوار:

اعترض سقراط علىٰ ميليتوس بأنَّه مادام قد عثر علىٰ من يفسد الشباب (مشيرًا إلىٰ نفسه)، فيجب عليه أن يعرف أيضًا من يصلحهم (٢٤ د). وهنا نلاحظ ميليتوس يرد بذكاء بأنَّ ما يصلح الشباب هي القوانين (٢٤ هـ).

لكن سقراط يعقب:

«ليس عن هذا أسألك، بل عن الشخص المعين الذي يجعل الشباب أفضل. أي ذاك الذي يعرف القوانين التي تقول بأنها تربي الشباب؟».

فما كان من ميليتوس سوىٰ أن أجاب: إنهم قضاة أثينا الذين هم مجتمعون اليوم ليحاكموك!

هكذا أجاد ميليتوس في وضع سقراط في مأزق، حيث جعله

في موقع مضاد للقضاة الذين من المفترض أنَّه ينبغي أن يستقطبهم إلىٰ صفه. لكن سقراط لا يجامل في الحق، والحقيقة الواضحة أنَّ القضاة هم ضربة اختيار اعتباطي من عوام المجتمع الذين اختارهم الاقتراع بالصدفة من أصل ستة آلاف رجل لا يشترط فيه إلا أن يكون أثينيًا جاوز سنُّه الثلاثين؛ ومن ثمَّ فهم ليسوا بالضرورة بتلك الصفة التي يصفهم بها ميليتوس. لذا نلحظ سقراط يجيب قائلًا بشيء من السخرية المبطنة: إنك وجدت عددًا كبيرًا من أفاضل معلمي الشباب (٢٤هـ). مشيرًا بذلك إلىٰ عدد القضاة الذي يقارب الخمسمئة[١]!

ولا ريب أنَّ القضاة لم يعجبهم هذا التعريض بهم. لكن سقراط لا يلقي بالًا لمشاعرهم، بل يتابع بمهارته الحوارية فيضطر ميليتوس إلىٰ مزيد توسيع في دائرة من يزعم أنهم مصلحو الشباب:

«وماذا عن الجمهور الذي يسمعنا؟» يستفهمه سقراط.

---

(١) ليس في النصوص الأولىٰ - أي نصوص أفلاطون وكينوفون - التي أرخت لمحاكمة سقراط تحديد لعدد القضاة، لكن كما أسلفنا القول في هامش سابق، يحتمل أنهم كانوا حوالي خمسمائة. كما أنَّ هذا العدد الكبير يعني أيضًا أنَّ مدينة أثينا ما قبلت الاتهام وعقد المحاكمة إلا لأسباب قدّر السياسيون الحاكمون بأنها علىٰ قدر من الخطورة. إذ من المعلوم أنَّ التكلفة المالية للمحاكمة تساوي مبلغًا ماليًا كبيرًا، حيث كان القضاة يتلقون نصف أجرة العامل في اليوم. ومن ثمَّ، فإنَّ ذلك سند آخر يؤكد القول بأنَّ هناك سببًا مضمرًا للمحاكمة، غير الأسباب الثلاثة المعلنة، وأعني به السبب السياسي.

يجيب ميليتوس: هم أيضًا.

والشيوخ أعضاء المجلس التنفيذي؟

استمر ميليتوس في الإيجاب:

«هم أيضًا».

فاعترض سقراط: إذن فالمواطنون المجتمعون في الجمعية العامة، هم الذين يفسدون الشباب؟

أجاب ميليتوس: إنهم كلهم يحسنون تربية الشباب (٢٥ أ).

فاعترض سقراط من جديد: إذن فجميع الأثينيين، فيما يظهر، يصلحون الشباب ما عداي أنا، فأنا وحدي الذي يفسدهم؟

فقال ميليتوس: بكل تأكيد ذلك ما أقصده.

هذا ما كان ينتظره سقراط من ميليتوس؛ إذ لا شك أنَّه لاحظ مكره وحرصه علىٰ مجاملة الناس جميعهم من أجل الإيقاع به؛ فاعترض عليه قائلًا:

«إذن ما أعظم سعادة الشباب إن كان واحد فقط هو الذي يفسدهم، علىٰ حين أنَّ كل الناس الآخرين يعملون لإصلاحهم».

ثم في موضع آخر من المحاورة، نراه يدفع التهمة عنه بأنَّ سمىٰ الشباب الذين يتبعونه (٣٣د-٣٤ ب) سائلًا هل منهم أحد أو من آبائهم من يرغب في توكيد اتهامه بأنَّه يفسدهم؟

«إني أرىٰ منهم أولًا أقريطون، وهو من عمري ومن الحي نفسه مثلي، أبو كريتوبولوس هذا، وبعده لوزانياس من إسفيتوس،

وهو أبو إسخينوس هذا، وكذلك أنيتوفون من كيفيسوس الذي أمامكم، وهو أبو إبيجينوس، وهناك ... نيقوستراتس ... وباراليوس هذا ابن ديمودقس، و ... ثياجيس أخوه. وهذا أديمانتس بن أرستون، وأخوه هو أفلاطون هذا الذي أمامكم، وأيانتودورس وأخوه أبوللودوروس هذا»[١].

وبما أن لا أحد من الحاضرين تقدّم لاتهامه؛ تساءل سقراط أمام قضاته:

لماذا لم يأتِ المتهمون له بأي أحد من تلامذته أو من آبائهم ليثبتوا هذه التهمة؟

هكذا يبدو سقراط من الناحية المنطقية للمجادلة، قادرًا علىٰ نفي تهمة إفساد الشباب، ومتفوقًا علىٰ ميليتوس، كما حاول تقريب الدليل بضرب مثال إيضاحي (تربية الخيول)[٢]، رغم أنَّه أكد به ضمنيًا أنَّ القضاة ليسوا جميعهم قادرين علىٰ إحسان التربية. ثم أضاف إلىٰ هذا نفي حتىٰ إمكان وجود إرادة إفساد الشباب (٢٦ أ)[٣].

---

(١) أفلاطون، محاورة الدفاع، ٣٣ د و٣٤ أ، ترجمة عزت قرني ضمن كتاب محاكمة سقراط، الطبعة ٢، دار قباء، القاهرة ٢٠٠١. ص١٢٦-١٢٧.

(٢) «أجبني: هل تعتقد أنَّ الوضع نفسه ينطبق علىٰ حالة الخيل؟

هل كل الناس قادرون علىٰ تهذيبها أجمعين، ما عدا واحدًا فقط هو الذي يفسدها؟ أم علىٰ العكس تمامًا من هذا، أنَّ واحدًا أو عددًا قليلًا جدًّا هو الذي يهذبها، ألا وهم مدربو الخيل، علىٰ حين أنَّ الكثرة، حينما تهتم بالخيل أو تستخدمها، هي التي تفسدها؟» (٢٥ أ - ب. ترجمة عزت قرني).

(٣) «سقراط: الواقع أنني لا أفسد أحدًا، أو إن كنت أفسدت أحدًا، فإنَّ ذلك بغير إرادتي، =

وهذه القدرة الاستدلالية القوية كان ميليتوس واعيًا بخطورتها، هو والمدعيان الآخران؛ لذا نراه يحذّر القضاة من مهارة سقراط في سياقة الحوار. لكن مع ذلك نستطيع القول إنَّ الفيلسوف منذ هذه اللحظة من دفاعه، رغم حجاجه الاستدلالي المتماسك بدأ يفقد تعاطف القضاة، علىٰ عكس ميليتوس الذي حرص بمكر علىٰ تصفيفهم إلىٰ جانبه.

فلننظر كيف تصرف سقراط في تفنيد الاتهام الثاني، الذي هو الاتهام الأخطر؛ لأنَّه يخص الاعتقاد الديني. هذا وإن كنَّا لا نرىٰ أنَّ التهمة الثانية مختلفة عن الأولىٰ، حيث إنَّ جميع التهم الثلاث تئول في تقديرنا إلىٰ التهمة الدينية. ودليل ذلك مستفاد بوضوح من كيفية التمهيد لمناقشة التهمة الثانية، حيث تم الوصل بينها وبين الاتهام الأول.

= بحيث إنك في كلتا الحالتين كاذب. ومن جهة أخرىٰ، فحتىٰ إذا كنت أفسد الشباب بغير إرادتي، فإنَّه ليس إلىٰ هنا يُقاد مرتكبو هذه الأخطاء غير المقصودة، بل يجب أن يؤخذوا علىٰ انفراد ليعلموا أو ليؤنبوا. أما أنت فقد تهربت من لقائي ومن تعليمي، وما رغبت في هذا قط، بل قدتني إلىٰ هنا حيث القانون أن يُقاد المستحقون للعقاب، وليس المستحقون للتعليم». ترجمة عزت قرني ص١١٥-١١٦.

ويمكن أن تُقرأ هذه الفقرة من الحوار من مدخلين اثنين: مدخل معرفي فيكون الفرض الذي قدّمه سقراط بأنَّه لا يفسد الشباب عن قصد وإرادة موافقًا لموقفه الفلسفي بأنَّ فاعل الشر لا يفعله عن علم بأنَّه شر. ومدخل تاريخي وهو تلك الإشارات التي تفيد بأنَّ بعض أتباع سقراط كانوا ذوي سلوك منافٍ لأعراف المدينة، بل منهم من خرق الصلة بالمدينة وانساق في مشروع سياسي عسكري ضدها. وأعني به ألسيبياد. وبذلك يكون فساده بغير إرادة من سقراط.

يسائل سقراط خصيمه:

«ومع هذا قل لنا يا ميليتوس: كيف أفسد الشباب فيما تزعم؟ أليس واضحًا بحسب نص الادعاء الذي حررته أنَّ ذلك يكون بتعليمي لهم عدم الاعتقاد في الآلهة التي تعتقد فيها المدينة، والاعتقاد في كائنات أخرىٰ جديدة . . .؟» (٢٦ ب)[1].

فيجيب ميليتوس بالتأكيد.

لكن سياق المجادلة السقراطية لميليتوس فيما يخص التهمة الثانية، يظهر هذا الأخير مضطربًا، وفاقدًا لتماسك موقفه، حيث بدأ باتهام سقراط بأنَّه لا يؤمن بالآلهة إطلاقًا. لذا يستغل فيلسوف أثينا هذا الاتهام فيوقع خصمه في تناقض صريح، حيث يذكّره بأنَّه هو نفسه من يتهمه بالإيمان بالدايمونات. والدايمونات في الاعتقاد الإغريقي هم أبناء الآلهة، فيئول اتهام ميليتوس إلىٰ اختلال بَيِّن. إذ كيف يستقيم أن يتهم سقراط بعدم الإيمان بوجود الآلهة، ثم يتهم في الآن ذاته بالإيمان بوجود أبنائها[2]؟!

---

(١) أفلاطون، محاورة الدفاع، ترجمة عزت قرني، م س، ص١١٦.

(٢) يقول سقراط: «ما دمت أعتقد في الدايمونات، بحسب ما قلت أنت، وإذا كانت هذه الدايمونات . . . أبناء غير شرعيين للآلهة، سواء من الجنيات أم من غيرهن بحسب ما يروىٰ، فمن من البشر سيعتقد في وجود أبناء الآلهة بدون الاعتقاد في وجود الآلهة؟ إنَّ هذا سيكون مخالفًا للعقل كالاعتقاد في وجود أبناء الخيل والحمير، البغال، مع عدم الاعتقاد في وجود الخيل والحمير».

عزت قرني، ص١١٨ و١١٩.

وبينما يلتفت ميليتوس نحو القضاة مقسمًا بأنَّ سقراط يقول «بأنَّ الشمس حجر وبأنَّ القمر أرض»[1].

يعترض عليه سقراط قائلًا: «إنما هو أنكساجوراس، يا عزيزي ميليتوس، الذي يخيّل إليك أنك تتهم»[2].

لكننا نلحظ أنَّ سقراط لم ينطق بصريح اللفظ معبرًا عكس ذلك، أي إنَّه لم يقل إنني أعتقد أنَّ الشمس ليس حجرًا بل إله. ومن ثمَّ، من المحتمل جدًا أنَّ هذه اللحظة الحوارية، رغم المهارة الجدلية لسقراط ورغم اضطراب خصمه، كانت في حس القضاة توكيدًا للتهمة لا نفيًا لها. بل إنَّ كلمات ميليتوس رغم تناقضها نجحت في إثارة غضب الحضور من سقراط، والذي يسمح لنا بتوكيد ذلك أنَّ ثمة إشارات في النص تفيد وجود صياح الحاضرين[3]، كتلك الإشارة التي جاءت لاحقة لقول ميليتوس بأنَّ سقراط لا يؤمن بوجود أي إله.

وبصرف النظر عن اضطراب ميليتوس، فإنَّ دفع سقراط للتهمة الدينية كان دونما إيضاح صريح يحدد هوية اعتقاده، بل لنا أن نستنتج أنَّ سقراط في هذه اللحظة الحوارية كان مستشعرًا بأنَّ القضاة لن يرضيهم موقفه من المعتقدات الشعبية التي يؤمنون بها.

---

(١) أفلاطون، محاورة الدفاع (٢٦ د)، ترجمة عزت قرني، م س، ص١١٦.

(٢) أفلاطون، محاورة الدفاع، م س، نفسه.

(٣) الإشارات التي تسمح بأن ندرك أنَّ ثمة تفاعلًا بالصياح من قبل الحاضرين كثيرة في النص.

لذا نجده في هذا الموضع من صيرورة المحاكمة كأنَّه أدرك أنَّ الموت قدر قريب منه. إذ بهذا نفسر سبب استحضاره من الميثولوجيا قصة قتل أخيل لهكتور ثأرًا لمصرع باتروكلوس؛ جاعلًا من ذلك الموقف التزامًا أخلاقيًا[1]. قائلًا متحدثًا عن عزيمة أخيل: «ما عبأ بالموت ولا بالخطر؛ لأنَّه كان يخشىٰ أكثر وأكثر حياة الجبناء، بلا ثأر للأصدقاء» (٢٨ ج- د). ومقصود سقراط بهذا الاستحضار الميثولوجي، في هذه اللحظة من المحاكمة، هو أنَّ كل من وضع في مكان يجب عليه أن يرابط فيه صامدًا ولا «يحسب حسابًا لا للموت ولا لأي شيء آخر» (٢٨د). ولنا أن نفسر المعنىٰ الذي قصده سقراط بهذا الاستحضار الميثولوجي بأنَّ وظيفته (الفلسفة) ليست اختيارًا منه، بل هي رسالة إلهية واجبة الطاعة. لهذا لا يخفي عن القضاة عزمه عن الاستمرار في وظيفته، قائلًا بأنَّه حتىٰ لو اشترطوا إطلاق سراحه بأن يدع الفلسفة؛ فإنَّه يصارحهم منذ اللحظة بأنَّه لن يترك تلك المهمة؛ بل سيطيع الله بدلًا من طاعته لهم[2]. وحتىٰ إذا صادف أي واحد من القضاة أنفسهم خارج المحكمة فسيبادره بالنصح والتحذير حاثًّا إياه علىٰ

(١) حذرت الإلهة ثيتيس ابنها أخيل من قتل هكتور؛ لأنَّه إن فعل سيحين أجله ويموت بعده بقليل. لكنه رغم ذلك لم يعبأ بالموت، وفضل الثأر لصديقه باتروكلوس علىٰ أن يعيش جبانًا.

(٢) يقول سقراط: «أنا أعزكم أيها الأثينيون وأحبكم، ولكني أطيع الإله أكثر مما أطيعكم» (٢٩ د) ترجمة عزت قرني.

الاهتمام بالحكمة الفلسفية بدلًا من تكديس المال وطلب السمعة والجاه. وذلك في نظره هو الدرس الأهم الذي تعلمه الفلسفة، أي التمييز بين نوعين من القيم: قيم مادية تخص الجسد، وقيم روحية تخص النفس، وهي القيم القمينة بالطلب، وعنوان مقصدها هو الحقيقة، والسبيل إليها هو العقل.

يقول سقراط: «ما أفعله ليس إلا محاولة إقناعكم شبابًا وشيوخًا بألا تعنوا بأجسامكم وثرواتكم، فوق عنايتكم وبالحماس نفسه بالنفس من أجل أن تصير أحسن»[1].

وصيرورة النفس إلىٰ الأحسن لا تعني سوىٰ التخلق بالفضيلة، وهي أغلىٰ شيء، ومن دونها لا يمكن أن يتحقق لغيرها أي قيمة[2]. لذا يصرح بأنَّ مقصد رسالته الفلسفية هو أن يصير المرء أفضل أخلاقيًا[3].

---

(١) أفلاطون، محاورة الدفاع، (٣٠أ - ب)، ترجمة عزت قرني، م س، ص١٢٢.

(٢) يقول سقراط: «الفضيلة لا تأتي من الثروة، وإنما بالفضيلة تصير الثروة وكل شيء آخر خيرات للبشر، سواء في حياتهم الخاصة أو العامة». (٣٠ أ - ب) ترجمة قرني.

(٣) لنا أن نشير أيضًا إلىٰ أمر مهم، وهو أنَّ بعض المدارس السقراطية فهمت الدرس السقراطي بدفعه إلىٰ أقصىٰ مقتضياته، فأظهرت لازم الانشغال بالأخلاق علىٰ المستوىٰ الإبستيمولوجي. إذ بما أنَّ سقراط أكّد علىٰ أنَّ الإمكان المعرفي البشري محدود ولا يمكن أن يبلغ إلىٰ الحكمة؛ لأنها من اختصاص الإله؛ فإنَّ لازم ذلك أنَّ مهمة التفلسف ينبغي أن تقتصر علىٰ القصد الأخلاقي بأن تجعل الإنسان أكثر ترقيًا في الفضيلة الأخلاقية، وليست وظيفة التفلسف وظيفة معرفية؛ لأنَّ إمكان المعرفة محدود. ذاك موقف «صغار السقراطيين»، لكن إشكالية الوصل بين الأخلاق والمعرفة لنا فيها رأي سنبسطه لاحقًا.

ثم يقدّم مهمته الحكمية كعظة فلسفية ذات حافز ديني. مستدلًا بذلك علىٰ أنَّ وجوده ضروري لأثينا؛ ولهذا يحذر المحكمة بأنَّه إذا أُعدم ستفقد المدينة من يوقظها من سباتها، إلا أن يرسل الله شخصًا آخر بديلًا له!

وللبرهنة علىٰ أنَّه مرسل من الله يقدّم للقضاة مجموعة من الاستدلالات، أولها أنَّه لا عناية له بشأنه الخاص، ولا يطلب أجرًا لقاء رسالته، كما أنَّه لم يهتم بالجري وراء المناصب السياسية. صحيح أنَّه كان في مرحلة من عمره عضوًا في المجلس التنفيذي، غير أنَّ ذلك يبدو حادثًا عرضيًا بسبب كون قبيلته صارت رئيسة للبروتانيا، حيث يقول هو نفسه: «لم يحدث قطُّ أن شغلت وظيفة في إدارة المدينة غير أني كنت عضوًا في المجلس التنفيذي. فقد حدث أن كانت قبيلتنا أنتيخوس تملك زمام البروتانيا»[1]. وحرصه علىٰ عدم الانغماس في الشأن السياسي ليس جبنًا أو خشية من الموت، وإنما هو لخدمة الفكرة التي تحتاج إلىٰ بقائه؛ إذ يقول في محاورة «الدفاع»: «أنصتوا إذن إلىٰ ما حدث لي حتىٰ تعرفوا أنَّ خشية الموت ما جعلتني أطيع أحدًا فيما يخالف العدل، وأنني تعرضت للموت بسبب عدم خضوعي هذا»[2].

ثم يذكّرهم بأنَّه حتىٰ عندما كان عضوًا في المجلس التنفيذي لم يكن يمارس السياسة من أجل مصلحته الشخصية ولا من أجل

(١) أفلاطون، محاورة الدفاع، م س، ص١٢٥.

(٢) أفلاطون، محاورة الدفاع، م س، ص١٢٤.

تملق الجمهور، بل كان العدل والحق مطلبه؛ لذا كان الوحيد الذي عارض إعدام القواد العشرة[1]. ثم يذكّرهم أنّه وقف ضد النظام الأوليغارشي أيضًا[2].

هكذا يدلل علىٰ أنَّ المهمة التي يقوم بها مهمة رسالية إلهية.

---

(١) يقول سقراط: «حينما كنتم تريدون محاكمة القواد العشرة، الذين لم يجمعوا جثث الموتىٰ معًا بعد المعركة الحربية، مخالفين في هذا، كما اعترفتم جميعًا من بعد، القوانين. وقد كنت الوحيد بين أعضاء البروتانيا الذي عارضكم في عمل شيء مخالف للقوانين وصوّت ضدكم. وقد كان الخطباء علىٰ وشك الإشهار بي وتقديمي إلىٰ المحاكمة، وكنتم تدفعونهم إلىٰ ذلك صارخين، ولكني رأيت أنّه يجب عليّ أن أفضل المخاطرة، واقفًا في صف القانون والعدل، علىٰ أن أتخذ واقفًا معكم وخشية السجن أو الموت، قرارات غير عادلة. وقد حدث هذا بينما كان النظام الديموقراطي هو نظام دولة المدينة».

أفلاطون، محاورة الدفاع، م س، ص١٢٥.

(٢) يقول سقراط: «وقد أتىٰ بعد ذلك النظام الأوليجاركي، وأصدر [الطغاة] الثلاثون، بدورهم، أمرهم إليّ بعد أن أحضروني خامس خمسة، إلىٰ مبنىٰ الثولوس، بأن آتي بليون السلاميني [من سلامينوس] بغرض تنفيذ حكم الإعدام فيه، وكانوا كثيرًا ما يصدرون مثل هذه الأمور إلىٰ كثير من الآخرين بغرض إشراك أكبر عدد ممكن في مسئولياتهم. هذه المرة أيضًا برهنت من جديد، ليس بالكلام بل بالأفعال، أني لا أبالي بالموت، وكأنَّه لا شيء (ولعل كلامي هذا لا يصدمنكم كثيرًا)؛ ذلك أنَّ كل ما يهمني هو عدم القيام بأي فعل كان ظالمًا أو بعيدًا عن التقوىٰ. وهكذا، فإنَّ هذا النظام لم يرهبني، مهما كانت سطوته، حتىٰ أقوم بفعل ظالم: فعندما خرجنا من الثولوس، توجه الأربعة الآخرون إلىٰ سلامينوس وجاءوا بليون، أما أنا فقد قفلت راجعًا إلىٰ منزلي. وكاد جزائي أن يكون الموت، لولا أن سقط هذا النظام بعد ذلك بقليل».

أفلاطون، محاورة الدفاع، م س، نفسه.

فانصرف إلىٰ أدائها دون أجر، أو تملق لنظام سياسي، ديموقراطيًا كان أو أوليغارشيًا.

ويكاشف سقراط قضاته بأنَّه بدأ يسمع ذلك الصوت الإلهي منذ الطفولة (٣١د)، وأنَّه استمر يتردد عليه خلال مختلف أطوار حياته.

وخلال انسياقه في الحديث يدرك سقراط أنَّ مستمعيه لا شك يستغربون أسلوب دفاعه، فيبادر إلىٰ الإيضاح بأنَّه لا رغبة لديه لأن يتوسل المحكمة كما يفعل بعض المتهمين الذين يأتون بأطفالهم ليبكوا استدرارًا للعطف؛ بل يرىٰ أنَّ هذا الأسلوب المعتمد مشينٌ في حق العدالة(٣٤ هـ)، والصواب هو أن يلاقي المرء قدره بصبر؛ لذا يخاطبهم قائلًا بأنَّه فوض قضيته لهم وللإله، خاتمًا حديثه:

«هكذا يكون دفاعي عن نفسي ببساطة اتهامًا لي بعدم الاعتقاد في الآلهة. وما أبعد هذا عني! لأني أعتقد فيهم، أيها الأثينيون، أكثر من أي واحد من متهميّ، وأضع نفسي بين أيديكم وبين يدي الإله للفصل فيما يجب أن يكون أفضل لي ولكم»[١].

بهذا ينتهي القسم الأول، فيبدأ الثاني بالإعلان بأنَّ القضاة قرروا بأغلبية ضئيلة بأنَّ سقراط مذنب.

---

(١) أفلاطون، محاورة الدفاع (٣٥ د)، م س، ص١٢٩.

القسم الثاني من متن الدفاع

لم يكن للقانون الأثيني نوعٌ محدد من العقاب لحالة كالحالة السقراطية؛ لذا كان نظام المحاكم الأثينية، يقضي بأنَّه لما تنتهي المرافعات، يتم التصويت: هل المتهم مذنب أم لا؟ وفي حال ذهاب الأغلبية إلىٰ أنَّه مذنب -وذاك ما حصل في محاكمة سقراط- فإنَّه يجب علىٰ المحكمة أن تنتقل إلىٰ المرحلة الثانية، حيث يُطلب من المدعين أن يقترحوا عقوبة، كما يُطلب من المتهم المدان أن يقترح هو نفسه عقوبته!

وكان نظام المحكمة يطلب من القضاة أن يختاروا بين إحدىٰ العقوبتين المقترحتين، دونما إمكان توقيع عقوبة ثالثة غيرهما.

فماذا كانت العقوبة المطلوبة من قبل المدعين؟ وبماذا طالب سقراط كعقوبة علىٰ نفسه؟

طالب المدعون عقوبة الإعدام. أما سقراط فقد فاجأ الجميع في البداية، بحيث لم يترك للقضاة فرصة للمفاضلة والاختيار؛ إذ كان بإمكانه أن يقترح عقوبة أخرىٰ كالنفي مثلًا، والسياق العام للمحاكمة والعدد الضئيل الذي رجح إدانته يفيد بأنَّه كان سيفلت من حكم الإعدام لو أنَّه اقترح عقوبة تمنح للقضاة مخرجًا. ولكنه بدلًا من ذلك اقترح «عقوبة» صريحة في السخرية من المحكمة

وأطوارها، وهي أن تحكم عليه بأن تستضيفه أثينا في البريتانيون (٣٧ أ) Prytani[(١)]!

ثم يدافع عن هذا المقترح قائلًا بأنَّه طيلة حياته لم يجنِ علىٰ أحد؛ ولهذا لا يستطيع أيضًا أن يرتكب جناية في حق نفسه باقتراح عقوبة! وهو علىٰ يقين بأنَّ السجن والنفي شرٌّ، لكنه ليس متأكدًا بأنَّ الموت شرٌّ؛ ولهذا يرفض المنفىٰ والسجن. بل يصل أيضًا إلىٰ حد القول بأنَّه يرفض حتىٰ أن يعاقب نفسه بغرامة مالية؛ لأنَّه ليست لديه ثروة.

ثم يقترح مبلغًا مينة فضية واحدة، قائلًا بأنَّ هذا هو فقط ما في مقدوره أن يدفعه!

ولكنّ أصدقاءه الذين ذهلوا بلا شك من هذه الطريقة الواضحة التي يوقع فيها سقراط نفسه في مأزق خطير، تطوعوا فرفعوا الغرامة إلىٰ ثلاثين مينة[(٢)]، وأنهم هم الضامنون للدفع،

---

(١) «بريتانيون» Prytani مبنىٰ خاص في أثينا كان يُستضاف فيه السفراء والمواطنون الذين قدّموا خدمات جليلة للمدينة، وقادة الحرب. واقتراح سقراط بأن يستضاف في الـ «بريتانيون» كان بلا شك مثيرًا لغضب القضاة؛ لأنَّه سخرية صريحة؛ إذ ليس بعقاب بل هو أرفع تقدير. بينما المطلوب من سقراط هو أن يعين عقوبة لا أن يطلب تكريمًا!

(٢) في الفكر المسيحي مقاربة بين شخصية سقراط والمسيح، إلىٰ درجة أنَّ حتىٰ التفاصيل الثانوية في محاكمتهما تم التقاطها كمؤشر للتقريب. ومن الطريف أنَّ غرامة الثلاثين مينة التي اقترحها أصدقاء سقراط للمحكمة، تم مقابلتها بالثلاثين قطعة فضية التي أعطيت ليهوذا الذي خان المسيح!

وكان الذين تطوعوا لدفع الغرامة هم: أفلاطون وكريتون وكيثوبولس وأبوللودورس (٣٨ب).

وهذه الطريقة التي سلكها سقراط في هذه اللحظة الحرجة من المحاكمة، أثرت بلا شك في القضاة؛ لذا نلحظ أنَّ العدد[1] الذي حكم ضده في المرة الثانية كان أكبر من المرة الأولىٰ.

---

(١) قلنا من قبل بأنَّ النصوص التي أرخت لمحاكمة سقراط لم تذكر بالضبط عدد القضاة. لكن العدد الفارق الذي حسم الحكم مذكور في محاورة الدفاع، حيث تشير المحاورة إلىٰ أنَّه تم الحكم علىٰ سقراط بالإعدام بفارق قليل في الأصوات، وهو ما جعل سقراط يستغرب (انظر، محاورة الدفاع، الفقرة ٣٦هـ)؛ إذ كان توقعه أن يكون عدد المصوتين ضده أكبر. وحسب بعض الاحصاءات فإنَّ عدد الذين صوتوا ضده كان مائتين وثمانين قاضيًا، في مقابل مائتين وواحد وعشرين قالوا ببراءته. أي كان يكفي أن ينتقل ثلاثون صوتًا إلىٰ جهة سقراط للحكم بتبرئته.

القسم الثالث من متن الدفاع

يبدأ القسم الثالث[١] بإعلان قرار الإعدام، واستغلالًا للحظة انتظار الترتيبات الشكلية قبيل إخراجه من المحكمة إلىٰ السجن، يوجّه سقراط خطابه بهدوء ضدًّا علىٰ القضاة الذين قالوا بإعدامه، قائلًا لهم بأنهم تعجلوا، ولو تريثوا قليلًا فإنَّ رغبتهم كانت ستتحقق من خلال قانون الطبيعة؛ مشيرًا إلىٰ أنَّه رجل متقدّم في السن[٢]. منذرًا إياهم بأنَّ العالم سيوبخهم؛ لأنهم أعدموا رجلًا حكيمًا (٣٨ج)[٣]، كما يحرص علىٰ الإشارة إلىٰ أنَّ حصوله علىٰ هذا

---

(١) لو كان لدينا حافز لأن ننشغل بدراسة الإشكالية السقراطية، وتعيين مدىٰ موثوقية لحظاتها؛ فإنَّنا كنَّا سنقول هنا بأنَّه لا نرىٰ مانعًا من الحكم علىٰ القسم الثالث بوصفه حاصل تخييل من أفلاطون. إذ إنَّ الانصراف المسهب إلىٰ تحليل فكرة الموت يحتمل أن يكون إضافة أفلاطونية. وما يعزز احتمال ذلك أنَّ سرد كزينوفون لأحداث المحاكمة ينقصه هذا القسم من الخطاب السقراطي. غير أنَّه، كما سبق أن نوهنا مرارًا، لا يعنينا تحقيق سقراط التاريخي، ومن ثمَّ نأخذ بما هو مضمن في المتن الأفلاطوني، دونما توكيد موثوقية التاريخية أو نفيها.

(٢) كان سقراط وقت المحاكمة في السبعين من عمره؛ لذا قال مخاطبًا قضاته: «أما لو كنتم قد انتظرتم قليلًا، لكان قد حدث من تلقاء نفسه ما سيتم علىٰ أيديكم: فأنتم ترون سني وأنني متقدم في العمر ومن الموت قريب».
أفلاطون، محاورة الدفاع، (٣٨ج)، ترجمة قرني، ص١٣٢.

(٣) لم ينسَ سقراط أن يحدد هنا أنَّه ليس هو الذي يصف نفسه بالحكمة، بل الذين =

الحكم ليس راجعًا إلىٰ نقص اقتداره علىٰ الخطابة المؤثرة في انفعال ووجدان القضاة؛ بل لأنَّه لا يريد أن يسلك ذلك السلوك لأنَّه لا يليق به (٣٨ د - هـ). خاتمًا خطابه بالقول:

«سأخرج أنا الآن مدانًا منكم ومحكومًا عليّ بالموت، أما هم فإنهم سيخرجون وقد أدانتهم الحقيقة بأنهم أشرار ظلمة. وإني لقانع بما حُدد لي وهم بما حُدد لهم. وربما كان هذا ما ينبغي أن تكون عليه الأمور، وإني لأعتقد أنها ما يجب أن تكون عليه»[١].

ثم يخاطب من قالوا ببراءته مصبرًا إياهم بدليل الإشارة الإلهية، حيث يخبرهم بأنها لم تتدخل لتصرفه عن الانسياق في مجرىٰ المحاكمة، قائلًا:

كان «الصوت الإلهي المألوف يظهر دائمًا وبتكرار كثير، حتىٰ في الحالات البسيطة، في الوقت السابق علىٰ اعتزامي عمل شيء علىٰ نحو غير سليم، ليعارضني. واليوم يحدث لي، كما ترون أنتم أنفسكم، شيء قد يرىٰ البعض، بل إنَّ هناك بالفعل من يعتقد أنَّه

= يريدون التعريض بأثينا هم من سيسخرون منها:

«ما أقصر الوقت، أيها الأثينيون، الذي صنعتم فيه لأنفسكم سمعة سيئة ووفرتم اتهامًا يلقيه عليكم من يتوقون إلىٰ التشهير بمدينتنا: أنكم أعدمتم سقراط، ذلك الرجل الحكيم، لأنهم سيقولون، أي هؤلاء القاصدون إلىٰ الإساءة إليكم، إنني حكيم بينما أنا لست حكيمًا».

أفلاطون، محاورة الدفاع، (٣٨ج)، ترجمة عزت قرني، م س، ص١٣٢.

(١) أفلاطون، محاورة الدفاع (٣٩ د)، ترجمة عزت قرني، م س، ص١٣٣.

أعظم الشرور. ولكن علامة الإله لم تأتِ لتعارضني لا لحظة خروجي من المنزل هذا الصباح، ولا حينما صعدت هنا أمام المحكمة، ولا أثناء كلامي مهما يكن ما كنت أريد أن أقول. هذا علىٰ حين أنَّه أثناء أحاديث أخرىٰ كثيرًا ما كان يقطع كلامي في منتصفه. أما اليوم فلم يعارضني قطُّ بشأن هذه المسألة لا فيما أفعل ولا فيما أقول. أي تعليل أراه إذن لهذا؟

سأقوله لكم: فيمكن أن يكون ما يحدث لي هذا خيرًا، وأننا لسنا علىٰ حق في رأينا حينما نعتقد أنَّ الموت شرٌّ. وعندي أنَّ هناك برهانًا قويًا علىٰ ذلك: فما كان يمكن للعلامة المعتادة ألا تأتي لتعارضني إذا لم يكن ما كنت بسبيل عمله طيبًا»[1].

ثم ينصرف إلىٰ الحديث عن دلالة الموت، قائلًا بأنَّه لا داعي للخشية منه، فإذا كان نومًا فإنَّه سعادة كبيرة، وإن كان انتقالًا إلىٰ الدار الآخرة، حيث نلتقي بالأبطال السالفين، فإنَّ المصير سيكون جميلًا أن نجالسهم ونحاورهم.

---

(١) أفلاطون، محاورة الدفاع (٤٠ أ- ج)، ترجمة عزت قرني، م س، ص١٣٤.

لماذا «فشل» سقراط في الدفاع عن نفسه؟

هكذا تنتهي محاورة الدفاع إلىٰ قرار بإعدام سقراط، فهل لنا أن نقول إنَّه، وهو المحاور الماهر، فشل في إنقاذ نفسه؟!

ألا يحق لنا أن نمعن في شيء من السخرية السوداء، فنقول إنَّ سقراط كان من الممكن أن ينقذ نفسه لو سمح للوسياس[(١)] بأن يكتب نص دفاعه؟!

من البَيِّنِ أنَّ سقراط -وفق منطوق السرد الأفلاطوني- كان أقوىٰ من الناحية المعرفية وأقدر علىٰ إبطال موقف ميليتوس بسهولة، لكن في المقابل نرىٰ خصمه أقدر منه علىٰ التقرب من وجدان القضاة، وإن بتخابث ومكر. كما نلحظ أنَّ في كثير من لحظات الحوار ما يدل بوضوح علىٰ أنَّ سقراط لم يكن يعتني كثيرًا بتخليص نفسه من المأزق، بل في لحظة اقتراح العقوبة ساق نفسه بنفسه نحو الإعدام دونما احتراس أو أدنىٰ حذر!

ويفسر برجسون ذلك بأنَّ سقراط: «رفض أن يدافع عن نفسه

---

(١) لا نطرح السؤال بحس جديّ، إنما هي إشارة إلىٰ أنَّ خطاب سقراط لم يكن دفاعًا بقدر ما كان تفلسفًا مترفعًا، أمام قضاة من عوام أثينا، لا يحسن التأثير في عواطفهم إلا أمثال لوسياس، الذي قيل بأنَّه كان أشهر كاتب خطب عند أبواب المحاكم الأثينية.

في المحكمة الشعبية؛ لأنَّ الإشارة الإلهية لم تخاطبه لكي تمنعه»[١].

وعليه، فإنَّ نتيجة المحاكمة ليست دليل فشل المهارة السقراطية في المجادلة، بل هي توكيد لمصداقيته كفيلسوف. ولهذا صار نص «الدفاع» عنوانًا للانتصار الأخلاقي للفيلسوف.

ولا حاجة إلىٰ التوكيد علىٰ أنَّ سقراط اتخذ من المحاكمة ذاتها مناسبة لممارسة نشاطه الفلسفي المناقض للثقافة الشائعة. أي إنَّه مارس خلال المحاكمة ما به يمكن أن يُتهم ويُدان. كما نجده في لحظات عديدة لا يُظهر أي رغبة في تحقيق الدفاع، مثل تعريضه بالقضاة، بأنهم ليسوا جميعًا مربين صالحين. ومثل اقتراحه بأن يستضاف في البريتانيون، كعقاب له!

وكل هذا وذاك، يدفع قارئ المتن إلىٰ الاستفهام:

ألم يكن سقراط راغبًا في الموت؟

إن لم نذهب صراحة مع نيتشه -في كتابه «سقوط الأصنام»[٢]- نحو الجزم بأنَّ سقراط كان يطلب موته، فإنَّنا علىٰ الأقل نرىٰ في ثنايا النص ما يعزّز ذلك، مثل قوله: «ما يحدث لي الآن ليس وليد المصادفة، بل إنَّه واضح أمامي أنَّ الموت منذ

(1) HENRI BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, ,vres complètes, Arvensa Editions, 2014,p1072.

(2) Friedrich Nietzsche, Le crépuscule des idoles, ibid,p72.

الآن، والتخلص من كل العلائق، هو الأفضل لي»[1].

وختامًا، أشرنا من قبل إلىٰ أنَّ كزينوفون كتب هو أيضًا «أبولوجيا سقراط»، واصفًا مجريات المحاكمة. أجل، إنَّه كان خارج أثينا ولم يحضر وقائعها، كما أنَّه كتب دفاعه عن أستاذه بعد كتابة أفلاطون لدفاعه؛ مما يعزز الاحتمال بأنَّه قرأ المتن الأفلاطوني. لكن في المقابل أيضًا من المحتمل جدًّا أنَّه استمد وقائع المحاكمة من شهود حضروها. إذ يشير هو نفسه إلىٰ سرد هيرموجين Hermogène، الذي كان أحد أصدقاء سقراط الحاضرين في محاكمته.

وبلحاظ المقارنة، ثمة اتفاق بين كزينوفون وبين أفلاطون حول الأطوار الكبرىٰ التي مرت منها المحاكمة. لكن ثمة أيضًا اختلافات بين النصين منها أنَّ الصوت الإلهي يبدو في المتن الأفلاطوني حاضرًا كنهي، بينما يتوسع كزينوفون في وظيفته فينسب له أيضًا خاصية الأمر.

كما يختلف المتنان في شأن العقوبة التي قال بها سقراط. إذ في «دفاع» كزينوفون يكتفي الفيلسوف برفض اقتراح عقوبة علىٰ نفسه، بدعوىٰ أنَّه لو فعل فذاك يعني أنَّه يعترف بأنَّه مذنب. بينما رأينا عند أفلاطون كيف اقترح أن يستضاف في البريتانيون. وثمة فارق أيضًا في القسم الأخير من المحاورة حيث لا نجد لدىٰ

---

(١) أفلاطون، محاورة الدفاع، ٤١ ج د، ترجمة عزت قرني، م س، ص١٣٦.

كزينوفون استطراد سقراط في الحديث عن الموت كانتقال إلىٰ الدار الآخرة، بل يكتفي كزينوفون بالقول بأنَّ سقراط يتقبل الموت، مقارنًا مصيره بالموت غير العادل الذي حكم به بالاميد Palamède الشخصية الأسطورية في حرب طروادة، حيث اتهم ظلمًا بالخيانة من قبل أوديسيوس.

وكل هذه الاختلافات مبررة؛ إذ إنَّ كثرة شهود الحدث مدخل لبعض التغاير في سرده.

وتبقىٰ محاورة «الدفاع» أول وأشهر نص فلسفي يظهر حرص الفيلسوف علىٰ الموت من أجل الحكمة.

- ٢ -

محاورة «خارميدس»
أو الحكمة[١]

تطرح هذه المحاورة السقراطية مشكلة كبيرة لا مناص من لحاظ منهجي دقيق لتحديد كيفية التفاعل معها. حيث إنَّ المفهوم الذي يتباحث فيه المتحاورون هو دلالة الحكمة، ووجه الإشكال هو أنَّ من بين التعاريف التي قدمها كريتياس Critias أحد محاوري سقراط، تعريف الحكمة بأنها «معرفة النفس»؛ غير أنَّ المفاجأة هي أنَّ سقراط رفض هذا التعريف وشاكس محاوره في الأخذ به مثله مثل التعاريف الأخرىٰ. بينما نلحظه في محاورة «ألسيبياد» يعتمد التعريف ذاته ويأخذ به. هذا فضلًا عن أنَّ أشهر مقولة سقراطية هي تلك التي استمدها من دلفي، أي «اعرف نفسك». فكيف يرفض سقراط هذا التعريف ويجعله وغيره سواء، في تلقي مشاكساته النقدية الناقضة؟

---

(١) يحسن التنبيه إلىٰ أنَّ العناوين الصغرىٰ التي تضاف إلىٰ أسماء المحاورات لتعيين موضوعاتها، ليست من وضع أفلاطون، بل هي من وضع لاحق من قبل الذين قاموا بجمع تلك المحاورات، مثل ثراسيل .Thrasylle

إنَّ هذا التناقض الظاهر في متن خارميدس بمقارنته مع غيره من المحاورات، وخاصة «ألسيبياد»، فتح في الدراسات الأفلاطونية معبرًا نحو الموازنة والنقد، انتهت عند بعض الباحثين إلىٰ نفي صدقية نسبة محاورة خارميدس إلىٰ أفلاطون.

لكن من بين الحلول المنهجية المعطاة لتجاوز الإشكال والقول بعدم نحل المحاورة، ما قدّمه الفيلسوف الفرنسي فكتور كوزان V. Cousin حين أشار إلىٰ الصبغة الجدلية لهذا المتن، واصفًا التناقض الملحوظ بين المحاورتين بأنَّه مجرد تناقض ظاهري؛ لأنَّ «التعريف المؤسس في ألسيبياد لم ينقض في خارميدس بجدية»(١)، بل كل ما فعله سقراط هو إخضاع التعاريف لاختبار نقدي صارم؛ فاستجمع أكثر ما يمكن من الاعتراضات من أجل إحراج محاوره. وذلك لكي يبيِّن له بأنَّه ليس علىٰ يقين من ماهية الحكمة، فبالأحرىٰ أن يكون متيقنًا من امتلاكها.

وهكذا يمايز كوزان بين المحاورتين رائيًا في مقصد متن «ألسيبياد غاية إيجابية دوغمائية، بينما القصد من خارميدس قصد جدالي (بوليمكي)»(٢).

أي إنَّ مقصد «خارميدس» إنجاز درس جدلي يحقق التواضع المعرفي ليس أكثر!

---

(1) Platon,uvres,tome 5,Trad Victor Cousin,P.J.Rey,Librairie editeur,paris 1851,p.266.

(2) Platon,uvres,tome 5,Trad Victor Cousin,P.J.Rey,Librairie editeur,paris 1851,p.268

ونحن نميل إلىٰ الظن بأنَّ «خارميدس» ليست محاورة منحولة، كما أنَّ المقطع الذي عالجت فيه تعريف الحكمة بكونها معرفة النفس، ليس مستدخلًا فيها؛ حيث إنَّ أسلوب المجادلة فيه مماثل لأساليب أفلاطون في بناء المساجلات الفلسفية. هذا فضلًا عن أنَّه ليس بالمقطع الوجيز بل هو يشغل أهم مساحة بالقياس إلىٰ التعاريف الأخرىٰ، مما يعني صعوبة تبرير استبعاده.

أما عن توقيت كتابة المحاورة فيذهب غالبية الباحثين إلىٰ أنَّ أفلاطون كتبها بعد وفاة سقراط. لكن جوهان جوتفريد ستالبوم Johann Gottfried Stallbaum شذَّ برأي خاص، يفيد بأنَّ المتن كتب في حياة سقراط، وبالضبط فيما قبل حكومة الثلاثين.

❁ ❁ ❁

تجري المحاورة بين أربع شخصيات: الشاب خارميدس[١] وكريتياس[٢] وخيريفون[٣] وسقراط، في موضوع دلالة الحكمة. والمتدخلون بالتعاريف هم خارميدس وكريتياس، في مساءلة جدلية

---

(١) خال أفلاطون وقد سبق أن ذكره في محاورة «بروتاغوراس» كأحد الحضور الذي تابعوا المحاورة التي جرت بين هذا السوفسطائي وبين سقراط، في بيت الثري الأثيني كالياس بن هيبونيقوس. ويصفه أفلاطون خارميدس بأنَّه أجمل شباب أثينا وأكثرهم حكمة.

(٢) تلميذ سقراط وذو قرابة عائلية مع أفلاطون. وهو من الشخصيات المثيرة للجدل في السياسية اليونانية في تلك اللحظة التاريخية.

(٣) صديق لسقراط منذ الطفولة، ويتميز بالاندفاع. وهو هنا لا يحضر في المحاورة إلا حضورًا عابرًا فقط.

مع سقراط، الذي يهدم جميع تعاريفهم ويبيِّن محدوديتها عن احتواء دلالة الحكمة. لتنتهي المحاورة بسؤال عالق وعزم علىٰ مزيد من البحث.

فلننظر في صيرورة الحوار وكيف آل إلىٰ ذلك المآل:

تبدأ المحاورة بسؤال من سقراط لخارميدس عن مدلول الحكمة. وعلىٰ طريقة تفكير الشخوص الحوارية الأفلاطونية كان جواب خارميدس بإحالة دلالية جزئية، حيث عرف:

١- الحكمة بأنها الاعتدال[(١)]:

فيعترضه سقراط مبينًا أنَّ الحكمة صلاح، فإذا كانت هي الاعتدال فإنَّنا نرىٰ حالات كثيرة لا يصلح فيها التريث والبطء، مثل التمارين الرياضية التي تتطلب السرعة والعدو وما شابه ذلك.

وبَيِّنٌ هنا أنَّ سقراط لبس معنىٰ الاعتدال بمعنىٰ البطء، وأسس عليه نقض التعريف. ولكن ليس يهمنا في هذا المقام نقد الردود السقراطية، وإنما فهم المقصد المنهجي الظاهر منذ بدء المحاورة، وهو أنَّ سقراط ينقد التعريف من حيثية جزئيته وعدم شموله الدلالي.

وهذا ما لم يتنبه إليه خارميدس حيث لم يدرك اختلال منهجه في بلورة التعريف، الواقع في التعلق بالجزئي؛ لذا نراه يعوضه بتعريف مساوٍ له في القصور عن إدراك الكلي، حيث يقول:

---

(1) Plato,Charmides, 159b5-6

٢- الحكمة هي الحياء:

وتجاه هذا التعريف الثاني يعترض سقراط بالطريقة ذاتها التي اعترض بها علىٰ التعريف الأول، أي صلاح الحكمة، حيث يبيِّن بأنَّ الخجل لا يكون صالحًا للرجل المحتاج، مستحضرًا مقولة هوميروس[1]. فيقع خارميدس من جديد في مأزق، فيستعين بتعريف آخر، يقول بأنَّه سمعه «من شخص ما»[2]، ومفاد هذا:

٣- التعريف الثالث: هو أنَّ الحكمة هي «أن يعمل كل شخص لشأنه الخاص»:

فيعترض سقراط بالإشارة إلىٰ مقتضيات نظام العلاقات الاجتماعية، حيث إنَّ عمل العامل لا يخصه هو ذاته، ألا ترىٰ

---

(١) «الخجل لا يفيد الإنسان المحتاج» مقول هوميري وارد في ملحمة الأوديسة:
Homère,Odyssée, XVII, 347

(٢) الظاهر أنَّ خارميدس يستعمل هنا تعريفًا مستمدًا من أستاذه وقريبه كريتياس. ولعله لمعرفته المسبقة بقدرة سقراط علىٰ تسفيه التعاريف وإظهار اختلالاتها، لم يشأ تسمية صاحب التعريف، أي كريتياس، حياءً منه؛ ولهذا نلحظ سقراط يقول: «يا لك من ماكر يا خارميدس! أليس كريتياس هو الذي علّمك هذا؟ أم غيره من الفلاسفة؟» (Critias,161c). ورغم أنَّ كريتياس يتدخل بنفسه نافيًا أن يكون التعريف له، فإنَّ ما يعزز احتمال أنَّه هو من قال بهذا التعريف لخارميدس هو أنَّه سيُستفز في هذه اللحظة بالضبط ويتدخل في السجال ليتطور تعريف الحكمة نحو مراقٍ دلالية أدق وأقوىٰ. وهو الاستفزاز الذي فسره سقراط نفسه (Critias,162d) بكونه يدل علىٰ أنَّ كريتياس هو صاحب التعريف.

«الإسكافي يصنع الحذاء لغيره لا لشخصه؟»، «أترىٰ أنَّ دولة حسنة التنظيم سيكون كل شخص فيها مشغول بغسل ردائه وصناعة أحذيته . . .»[1]. هكذا يبيِّن سقراط لخارميدس أنَّ تعريفه يتضاد مع واقع التقسيم الاجتماعي للعمل. إذ ليس ثمة ضرورة لأن يكون الإنسان مجبرًا لأن يصنع ملابسه لنفسه. كما لا مانع من أن يكون الإنسان حكيمًا وصانعًا ما يحتاجه غيره.

ومن الطبيعي أن يُسْتفزَّ كريتياس؛ إذ يرىٰ أنَّ التعريف صار مبتذلًا، بهذا القلب السقراطي، وبتلك الأمثلة للأعمال المادية التي صيرت المعنىٰ بلا أي مصداقية، بل ثمة دلالة معنوية في التعريف يحاول أن يبرزها كريتياس. وهكذا قام بتعديل في المعنىٰ، فآلت **الحكمة إلىٰ دلالة مقاربة لمفهوم الفعل الخَيِّرِ.**

لكن سقراط يستغل هذا الاضطراب في استعمال الألفاظ؛ فيشير إلىٰ تجربته التعليمية قائلًا بأنَّه سمع مرارًا بروديقوس يؤكد علىٰ وجوب الاستعمال الدقيق للكلمات، مطالبًا كريتياس بالاحتراس من التلاعب بالمفاهيم، مشيرًا إلىٰ أنَّ كلامه يئول بتعريف الحكمة إلىٰ:

معنىٰ جديد، هو فعل الخير لا الشر[2].

---

(1) Platon, Critias,161e.

(2) Platon, Critias,163e

ويتشبث كريتياس بما آل إليه في تعريفه السابق[1].

لكن سقراط يفاجئه بسؤال جديد قائلًا:

هل بإمكاننا أن نفعل الخير دون أن نعرف بأنَّنا نفعل الخير؟

وفي هذه اللحظة لا يبدو كريتياس مدركًا للمطب الذي يدفعه فيه سقراط باستفهامه هذا. إذ نراه يسارع إلىٰ قبول الدلالة التي استنتجها سقراط.

فيتابعه هذا الأخير متسائلًا:

وهل يمكن أن نعرف ما نفعله دون أن نعرف أنفسنا؟

ويجيب كريتياس: مستحيل.

فينتهي إلىٰ قبول تعديل آخر في التعريف وهو أنك لتفعل الخير يجب أن تعرف نفسك.

وينتشي كريتياس بهذا التعريف[٢]، ويتخلىٰ عن جميع التعاريف الأخرىٰ؛ فينطلق الحوار من جديد متمحورًا حول هذا التحديد الجديد، أي إنَّ **الحكمة هي معرفة النفس**.

فيقابله سقراط بأنَّه إذا كانت الحكمة معرفة شيء ما، فهي إذن علم. ثم يبدأ في تعداد أنواع العلوم وما تسديه من خدمات، مشيرًا

(1) Platon, Critias,163e

(٢) انظر هذه الفقرة من المحاورة:

Platon, Critias, 165b.

إلىٰ أنَّ فائدة الطب هي الصحة، وفائدة الهندسة بناء البيوت . . . منتهيًا إلىٰ مساءلته:

ما الفائدة التي تحققها الحكمة التي هي معرفة النفس؟ متابعًا بالإيضاح بأنَّ جميع العلوم هي علوم ذات موضوعات خاصة بها: «فالجبر مثلًا علم الأعداد الزوجية والفردية . . .»، أي إنَّه علم لموضوع ليس هو؛ حيث إنَّ الأعداد ليست هي الجبر بل موضوع دراسته[1].

فما هو الموضوع الذي تتغياه الحكمة؟

لكن كريتياس يرفض الانسياق في هذا السجال، منبهًا سقراط إلىٰ أنَّ الحكمة علم مغاير للعلوم الأخرىٰ، حيث إنها معرفة لذاتها ولغيرها من العلوم. وبسبب خصوصية الحكمة، لا ينبغي مساواتها بغيرها من أنواع المعارف.

لكن سقراط يواصل في المساجلة، مبينًا لكريتياس أنَّ تعريفه هذا مناقض لقياس التمثيل. حيث لا يمايز بين الموضوع ومعرفته، فصارت الحكمة هي معرفة المعرفة؛ ومن ثَمَّ لا يبدو لها من موضوع غير ذاتها، أي لا ممايزة بين الموضوع والعلم المختص بدراسته. فيئول التعريف إلىٰ أنَّ الحكمة علم ذاته. ولمزيد بيان اختلال التعريف يأتي سقراط بمثال الرؤية، فيقول بأنَّ الرؤية هي رؤية شيء؛ إذ أي فائدة ستكون للرؤية التي لا ترىٰ شيئًا غير

---

(1) Platon, Critias, 166a.

ذاتها؟! ومزيدًا في أشكلة التعريف يشير سقراط إلىٰ أنَّ معرفة أنَّنا نعرف ما نعرف، تفيد أيضًا بأنَّ الحكمة هي معرفة الجهل، أي معرفة ما لا نعرف. فيئول التعريف إلىٰ أنَّ الحكمة هي معرفة ما نعرف وما نجهل. ثم يظهر الإشكال بتمثيل هذه العلاقة بالسمع، قائلًا:

أي سمع هذا الذي سيكون ليس سمعًا لشيء بل سمعًا لذاته، ثم أيضًا سمعًا لكل المسموعات، بل أكثر من ذلك سمعًا لغير المسموعات[1]!

ثم يتابع سقراط أمام ذهول كريتياس:

هل رأيت يومًا خوفًا يخاف من ذاته، ومن غيره من المخاوف، دون أن يكون له موضوع خوف[2]؟!

وقياسًا علىٰ ذلك لا توجد -يقول سقراط- معرفة المعرفة ومعرفة اللامعرفة. والقبول بأن تكون الحكمة علم العلم، يعني أنها علم يتخذ علمًا آخر موضوعًا له، بينما ذلك العلم له موضوع خاص به. وعليه، تكون الحكمة غير منشغلة بموضوع ذلك العلم الذي تكون هي علمًا له، وإلا صارت إياه.

والحاصل من ذلك أنَّ الحكمة نصف ذلك العلم. فكيف يكون حاصل علاقة المضاعفة نصفًا؟

---

(1) Platon, Critias, 167d.

(2) Platon, Critias, 168a.

إنها إذن أصغر وأكبر مما هي إياه!

فأي جسم هذا يكون أكبر وأصغر من ذاته؟!

وعليه، فالنتيجة هي أنَّ مثل هذا العلم مناقض لذاته، بل وهم!

ثم يسترسل -أي سقراط- سائلًا محاوره عن فائدة هذه المعرفة قائلًا:

أليس بالطب يعرف الإنسان معنىٰ الصحة، وبالهندسة يعرف فن البناء؟

فما فائدة الحكمة التي هي معرفة ذاتها ومعرفة غيرها من المعارف دون أن تكون منشغلة بمعرفة موضوعات تلك العلوم، التي قامت تلك العلوم لدرسها؟

فينبِّه سقراط محاوره إلىٰ أنَّ تعريف الحكمة علىٰ هذا النحو لا يشير إلىٰ فائدتها.

وفي هذه اللحظة من الحوار يبدو كريتياس ضعيفًا في الاستجابة للسجال؛ لذا نلحظ كأنَّ سقراط يحاور نفسه، فيتقدم إلىٰ مساعدة كريتياس باستحضار ملحظ مهم من ذلك التعريف السابق، قائلًا بأنَّه إذا كانت الحكمة هي معرفة ما نعرفه ومعرفة ما نجهله، فلا شك أنَّ لها فائدة، وهي أن يحدَّ الإنسان عمله بما يعرف ولا يتطاول علىٰ ما لا يعرف[1]. وعليه، يتحقق بالحكمة نفع كبير.

---

(1) Platon, Critias, 172b.

إذ بها تحصل الصحة، حيث لن يتطاول علىٰ التطبيب إلا من له معرفة بالطب. ويتحقق حسن وجودة البناء؛ لأنَّه لن يتجرأ علىٰ البناء إلا من له معرفة بالهندسة . . .إلخ.

وهكذا تكون حياتنا أسعد؛ لأنها مقادة بالعلم لا بالجهل.

بهذا يسترسل سقراط في هذه المرحلة من الحوار وكأنَّه ابتعد عن المساجلة، وصار رفيقًا لكريتياس في البحث. لكن سرعان ما يستعيد عادته في مشاكسة الأفكار والتدقيق فيها، فيتساءل:

لكن أي علم من تلك العلوم يحقق سعادة الإنسان؟

أم أنها كلها تسهم في إسعاده[١]؟

ماذا يُعَلِّم العلم الذي يكسب الإنسان السعادة؟

يجيب كريتياس:

إنَّه يعرفه بالخير والشر[٢].

فيقول سقراط:

«آه أيها الماكر . . . لقد طوفت بي طويلًا في دائرة، دون أن تقول لي: أن تحيا سعيدًا، ليس هو أن تحيا تبعًا للعلم عامة، ولا تبعًا لجميع العلوم مشتركة، ولكن تبعًا للعلم الذي يعرفنا بالخير والشر»[٣].

---

(1) Platon, Critias,174a

(2) Platon, Critias,174b.

(3) Platon, Critias,174b-174c.

فما هو هذا العلم إذن؟

في هذا الموضع من المحاورة يذكر سقراط محاوره بنتائج مباحثتهما، فيؤسس عليها أنَّ هذا العلم الذي يمنحنا معرفة الخير والشر، ليس الحكمة؛ لأنَّه ليس معرفة المعرفة ومعرفة الجهل، بل هو معرفة الخير والشر.

وهنا يصطدم الحوار بجدار دلاليّ عصيّ؛ فتكون نهاية المحاورة هي توكيد سقراط علىٰ أنَّ نقاشهم الفلسفي أفضىٰ إلىٰ أنهم جميعهم ما زالوا بعيدين عن تحديد طبيعة الحكمة، غير أنَّ ثمة شيئًا علىٰ الأقل يبدو ممكنًا وهو أنَّ سعادة المرء بقدر حكمته.

❊ ❊ ❊

إنَّ محاورة خارميدس أول نص في تاريخ الفكر الفلسفي اتخذ من تعريف الفلسفة موضوعًا للمباحثة، ومن الطريف أنَّ تلك المحادثة انتهت إلىٰ تأسيس إشكاليتها، بوصفها غير ذات تعيين أو تسييج لموضوع اشتغالها مثل باقي حقول المعرفة.

- ٣ -

محاورة «لاخيس»
أو الشجاعة

رغم أنَّ أفلاطون لا يحدد في الغالب الإطار الزمني لمحاوراته، علىٰ عكس عنايته بتحديد الإطار المكاني، فإنَّه يبدو من الإشارات المذكورة في هذا المتن أنَّه وَقَّتَ لحظة وقوع محاورة «لاخيس» (Λαχης) في زمن حرب البلوبونيز، وبُعَيْدَ معركة ديليون تحديدًا. مما يبرر انشغال المتحاورين بفضيلة الشجاعة ومسألة تعليم تقنيات القتال العسكري. أي إنَّ الزمن زمن حرب، ومن ثَمَّ فلا غرابة أن يكون أبطال المحاورة هم أشهر القادة العسكريين، وموضوعها هو الشجاعة، التي هي الفضيلة الأكثر طلبًا وقت القتال.

وشخوص المحاورة من مشاهير أثينا ونخبتها المميزة. حيث إنَّ ليسيماك Lysimaque هو ابن السياسي أريستيد، الذي يبدو لنا في فاتحة المحاورة مهمومًا بتربية ابنه وحسن تنشئته. ويشترك معه في هذه الرغبة صديقه ميليسياس، الذي يبتغي هو أيضًا تعليم ابنه مهارات القتال العسكري، وإحسان تربيته. والشخصية الثالثة هي

نيخياس، وهو أيضًا شخصية مشهورة في المجال العسكري، حيث كان أحد قادة أثينا في معركة البلوبونيز. أما الشخصية الرابعة فهي لاخيس الذي وسمت المحاورة باسمه، وهو أيضًا قائد عسكري شهير شاركه سقراط معركة ديليون.

تجري المحاورة وفق منطق السجال، حيث تُنقض التعاريف واحدًا تلو آخر في سياق جدلي حول الفكرة المحورية في النص، التي هي طلب التحديد المفهومي للشجاعة. لكن ثمة إشكالية أولية موصولة بمسألة التعريف. حيث يذهب سقراط نحو التوكيد علىٰ أنَّنا لا يمكن أن نُعَلِّمَ شيئًا إلا إذا عَلِمْنَاه ابتداء. وهو كما نعلم موقف فلسفي يفيد أولوية المعرفة/العلم، وهي الأولوية التي يعبّر عنها سقراط في مختلف حوارياته. وهو المدخل نحو الحوار عن دلالة المفهوم؛ إذ يكون مبتدؤه هو أنَّه ليس ثمة إمكانية لتعليم الفضائل دون أن نكون علىٰ معرفة بحقيقة تلك الفضائل ما هي.

والفضيلة المعنية بالحديث في متن «لاخيس»، هي كما أسلفنا القول، الشجاعة. وفي مهاد المحاورة ثمة تمهيد يسوغ بدء السجال، حيث يبدأ المشهد الحواري بعد مشاهدة عرض عسكري لمقاتل ماهر في استعمال العدة الحربية يدعىٰ ستاسيلوس. ولما انتهىٰ العرض أبدىٰ المُسِنَّانِ ليسيماخوس وميليسياس رغبتيهما في أن يعلما ولديهما هذا الفن، فسألا نيخياس ولاخيس (القائدين العسكريين) إن كان تعليم فنون القتال ذا فائدة. ولا يتردد نيخياس

في الإجابة بأنَّ تعليم فنون القتال مفيد جدًّا للشباب. بل هو أفضل لهم من تلك التسليات التي ينصرفون إليها بلا عائد ولا فائدة. كما أنَّ تعلم فن القتال يمنح الشجاعة في المعارك.

لكن لاخيس لا يبدو متفقًا مع نيخياس، أجل إنَّه لا يعارض أن يتعلم المرء أي نوع من أنواع المعارف، إذ إنَّ معرفة الشيء خير من جهله؛ لكن أن يكون القتال معرفة تتعلم، فأمر مشكوك فيه. والقول بأنَّ تعلمه يكسب الشجاعة فهذا ليس صحيحًا. ويشير إلىٰ حادثة كان شاهدًا عليها بنفسه، وهي أنَّ ستاسيلوس هذا الذي شُوهد قبل قليل يقدّم مهارته البارعة في استعمال السلاح، كان أضحوكة في المعركة الحقيقية؛ إذ لم يستطع حتىٰ الحفاظ علىٰ سلاحه! وعليه، إنَّ الإنسان -يقول لاخيس- إذا لم تكن لديه الشجاعة، فإنَّ تعلم فنون القتال لن يفيده. ثم يختم مخاطبًا ليسيماخوس بأن يستعين أيضًا باستشارة سقراط.

وتدخل سقراط هنا يبدو منطقيا؛ لأنَّ المتحاورين قدما موقفين متناقضين، فلا بدَّ من طرف ثالث للتحكيم.

لكن سقراط سيوجّه الحوار وجهة أخرىٰ، إذ لن يقتصر علىٰ بحث سؤال إن كانت ثمة فائدة لأن يتعلم الإنسان فنون القتال أم لا؛ بل يستحضر مبتدأ مطلب الرجلين وهو تربية أطفالهما. وموضوع التربية يخص الفضائل، ومن ثمَّ وجب تحديد نوع الفضيلة التي تخص فنون القتال، وترتبط به، أي الشجاعة. وعليه، طلب سقراط من محاوريه أن يعرفا له معناها.

التعريف الأول:

يبادر لاخيس بتعريف الشجاع بأنَّه هو الذي له استعداد لأن يثبت في موقعه عند النزال ولا يهرب. لكنه بهذا لم يتنبه إلىٰ أنه يعرف الشجاعة العسكرية فقط، والحال أنَّ مطلوب استفهام سقراط هو تعريف الشجاعة بمختلف أنواعها. بل حتىٰ الشجاعة العسكرية لا يحتويها هذا التعريف الذي قدّمه لاخيس؛ إذ إنَّ بعض الشعوب -يقول سقراط- تحارب بالفرسان بطريقة الكرِّ والفرِّ، لا الوقوف بثبات في موقع محدد. هذا فضلًا عن أنَّ كثيرًا من لحظات القتال العسكري تستوجب علىٰ الشجعان تغيير مواضع تمركزهم من أجل الإيقاع بعدوهم والانتصار عليه، وهم يفعلون ذلك دون أن يكون سلوكهم طعنًا في شجاعتهم.

وعليه، فالشجاعة ليست الثبات في الموقع؛ بل هذا مجرد تعريف جزئي لا يبلغ مقام الحد الكلي.

هذا هو المسار الذي انساق فيه الحوار حول هذا التعريف الأول. ونجد مختلف شرّاح محاورة «لاخيس» ودارسيه يتفقون علىٰ أنَّ هذا التعريف الابتدائي الذي قدّمه لاخيس تعريف جزئيٌّ يستحق التجاوز، غير أنَّنا وجدنا استثناءً متفردًا -حسب اطلاعنا- يمثّله الفيلسوف النرويجي أويفيند رباس ϕyvind Rabbas[1] الذي

---

(١) انظر تحليله النقدي للتعريف الأول في دراسته «التعاريف والبراديغمات: تعريف لاخيس الأول»:

ϕyvind Rabbas, Definitions and Paradigms: Laches' First Definition, Phronesis, Vol. 49, No. (2004) 2.

قدّم اجتهادًا مغايرًا يستعيد فيه هذا التعريف الأول كاشفًا عن أنّه تعريف «جيد جدًا، حتىٰ وإن كان غير كافٍ»[١]. ودليله علىٰ ذلك أنَّ منطوق التعريف لا يقول بأنَّ الشجاع هو الذي يثبت في المعركة، بل الحديث فيه عن إرادة الثبات، بمعنىٰ أنَّ التعريف يشير إلىٰ مفهوم «الإرادة»[٢]. وسبب فشل التعريف ليس هو ما يقوله شرّاح النص، أي إنَّه لا يتوفر علىٰ صفة الحد الكليّ، «بل السبب هو أنَّه يحيل علىٰ أنموذج (براديغم)»[٣].

وعلىٰ الرغم من أنَّ دراستنا هنا محصورة في استنطاق متن المحاورات السقراطية وليس الجدل في شأن الاجتهادات والتأويلات المعطاة حول تفاصيل محتوياتها، فإنَّنا نشير إلىٰ اختلافنا مع أويفيند رباس في تأويله النقدي هذا؛ حيث لا نرىٰ أنَّ استبدال البراديغم بالتعريف الجزئي نافيًا للمقصود وهو أنَّ المحاورة تطلب الحد الكلي الذي لم تبلغه تلك التعاريف جميعها. ودليلنا علىٰ ذلك هو أنَّ رباس نفسه عرّف البراديغم بأنَّه «حالة خاصة»[٤].

ونعود إلىٰ هذا التعريف الأول، لنسجل ملاحظة في سياق مقارن بين المتون الأفلاطونية. إذ نجد سقراط يدافع عن فكرة

(1) ɸyvind Rabbas, Definitions and Paradigms: Laches' First Definition,ibid.p144.

(2) ɸyvind Rabbas, Definitions and Paradigms: Laches' First Definition,ibid.p147.

(3) ɸyvind Rabbas, Definitions and Paradigms: Laches' First Definition,ibid.p148.

(4) ɸyvind Rabbas, Definitions and Paradigms: Laches' First Definition,ibidem.

الصمود والثبات في الموقع من حيثية أخرىٰ، وذلك في محاورة «الدفاع»، علىٰ عكس الوارد في محاورة «لاخيس». إذ لما وُوجه بالاتهام بأنَّه لا يؤمن بآلهة المدينة، نراه وكأنَّه استشعر من صياح الجمهور في المحكمة أنَّ أَجَلَه اقترب، فاستحضر من الميثولوجيا قصة قتل أخيل لهيكتور ثأرًا لصديقه باتروكلوس. وتفسير هذا الاستحضار راجع إلىٰ أنَّ أخيل كان يعلم بأنَّه إذا قتل هيكتور فهو ذاته مقتول لا محالة. لكنه باشر ذلك كالتزام أخلاقي تجاه صديقه. وقد فسر سقراط ذلك بأنَّ كل من وُضع في مكان ما يجب أن يرابط فيه ويصمد، حيث قال كلمات مقاربة جدًّا لما قاله لاخيس في المحاورة التي نحن بصددها الآن لنتأمل:

«هذا هو الأمر، أيها الأثينيون، بحسب الحقيقة: كل من وُضع في مركز[1]، إما بنفسه لأنَّه يعتقد أنَّه الأحسن له، أو وُضع فيه بأمر القائد، يجب أن يبقىٰ فيه، في رأيي، وليحدث ما يحدث. وبدون أن يحسب حسابًا لا للموت ولا لأي شيء آخر»[2]. موضحًا بذلك حقيقة رسالته الفلسفية بوصفها واجبًا إلهيًا؛ ومن ثمَّ فهو سيصمد في الاستمرار في أدائها حتىٰ لو ربط القضاة العفو عنه بأن يتركها.

---

(١) تصح الترجمة هنا بلفظ «مكان».

(٢) أفلاطون، محاورة الدفاع، ٢٨د، من ترجمة عزت قرني، م س، ص١٢٠.

وهنا يحق لنا أن نتساءل:

ألا يستعمل أفلاطون في «الدفاع» ما نفاه في «لاخيس»؟

رغم أنّنا نعي أنَّ استعمال الصمود والثبات في لاخيس كان في سياق التعريف؛ فإنَّ استحضار هذا التشابه الكبير بين الفكرتين في هاتين المحاورتين «(لاخيس» و«الدفاع») أمرٌ يستحق الإظهار.

التعريف الثاني:

يضطر لاخيس إلىٰ تعديل تعريفه، فينتقل إلىٰ اقتراح دلالة جديدة، تبدو في ظاهرها مستجيبة لمطلب سقراط، أي الإتيان بتعريف كليٍّ لا ينحصر في الجزئي، حيث قال بأنَّ الشجاعة في مدلولها العام هي «الصبر»[1] والتحمل.

وعلىٰ عكس أويفيند رباس المنشغل بالكشف عن قيمة التعريف الأول، نرىٰ أنَّ الاشتغال المفهومي يبدأ هنا بالضبط، أي في التعريف الثاني، الذي يحقق مطلب سقراط من ناحية الوسم المنهجي، أي تقديم دلالة كلية.

لكن من حيثية أخرىٰ يمكن أن نلحظ أنَّ التعريف الثاني هو تطوير للتعريف الأول؛ ذلك لأنَّ الثبات في الحرب يفيد تحمل الألم. ولذا نبَّه سقراط محاوره بأنَّ الكمال الإنساني لا يتحقق بتحمل الألم، بل أيضًا بالصبر عن الاستجابة للذة[2]. فيكون

---

(١) أفلاطون، محاورة لاخيس، ١٩٢ ب ٩.

(٢) يستحضر جورج رديبوش في شرحه علىٰ لاخيس المعنيين معًا؛ أي الصبر علىٰ الألم واللذة، انظر: =

التعريف الثاني، أي الشجاعة هي الصبر، جامعًا للمعنيين معًا، أي الصبر إزاء المخاوف والآلام والصبر إزاء الشهوة واللذة. لكن هذه الدلالة ذاتها نقدها سقراط ناعتًا إياها بأنها أقصر عن الإمساك بالمعنىٰ الماهوي للشجاعة؛ وكان مستنده في نقد التعريف هو أنَّ الصبر ليس مفيدًا في كل الحالات.

لنتأمل كيف استعمل سقراط مستند الفائدة لنقض التعريف الثاني:

يستفسر سقراط لاخيس أولًا هل الصبر مفيد أم لا؟ وبطبيعة الحال، كان جواب لاخيس هو أنَّه فضيلة مفيدة. لكن سقراط يعترض من جديد قائلًا بأنَّ الصبر المجرد من المعرفة، أي الصبر الغبي، يمكن أن يكون مؤذيًا وضارًا. فيضطر لاخيس إلىٰ قبول إضافة عنصر المعرفة إلىٰ الصبر، ليحقق النفع والفائدة. فصارت الشجاعة إذن بعد هذه التعديل الدلالي هي: الصبر المصحوب بالمعرفة[1].

= جورج رديبوش، سقراط، ترجمة أحمد الأنصري، المركز القومي للترجمة ٢٠٠٦، ص١١٧.

(١) ثمة ثغرة في استدلال سقراط. حيث إذا كان نفي تعريف الشجاعة بالصبر بدعوىٰ أنَّ هذا الأخير إذا افتقر إلىٰ المعرفة صار مؤذيًا، ألا يحق أن نقول أيضًا إنَّ الشجاعة المفتقرة إلىٰ المعرفة يمكن أن تكون هي أيضًا مؤذية؟! فلماذا لا تكون الشجاعة شجاعة إلا إذا كانت مفيدة؟! ما نوع الضرورة التي تستلزم هذا الشرط؟

يبدو لنا أنَّ أفلاطون استشعر هذه الثغرة، ولكنه لم يصرح بها ولم يخضعها للبحث المستفيض؛ حتىٰ لا يلزم نفسه بمعاودة الاستدلال لدفع تعريف الشجاعة بالصبر؛ لذا سينقل التعريف خلال هذه اللحظة من مفهوم الشجاعة إلىٰ مفهوم الكمال الإنساني.

والوصول إلىٰ وجوب إدخال خاصية المعرفة، انتقال بدلالة الشجاعة إلىٰ مستوًى أعلىٰ يقربها من معنىٰ الحكمة؛ وهو ما حصل بعد تدخل نيخياس في الحوار؛ حيث استحضر ما كان قد سمعه من سقراط في مناسبة سابقة، فبلور تعريفًا للشجاعة بوصفها نوعًا من الحكمة.

التعريف الثالث:

لكن سقراط يستفهمه عن نوع الحكمة المضافة إلىٰ الشجاعة، فيجيب نيخياس بأنها معرفة ما يخيف ومعرفة ما يوحي بالأمان.

وهنا ينفسح المجال لمحاورة ثنائية بين لاخيس ونيخياس. حيث يبدو لاخيس، وهو الرجل العسكري العملي، رافضًا لتعريف الشجاعة بكونها معرفة، قائلًا لنيخياس: ألا يعرف الأطباء خطر الأمراض، فهل يعني هذا أنهم شجعان؟ وكذلك الشأن بالنسبة إلىٰ الفلاحين والحرفيين، حيث لديهم كلهم معرفة بأخطار مهنهم، فهل مجرد تلك المعرفة تحقق لهم الاتصاف بالشجاعة؟!

لا يوافق نيخياس علىٰ هذا الاعتراض، بل حتىٰ مثال الأطباء خاطئ، في نظره؛ لأنهم ليست لديهم معرفة كاملة بالأمور التي يجب الحذر منها. إنَّ معرفة الخطر شرط للحكم علىٰ أي موقف منه. والدليل هو أنَّنا نواجه أكبر المخاطر دون وجلٍ أو خوف إذا كنا لا نعرفها، ومن ثَمَّ فالشجاع الذي يواجه المخاطر، هو ذاك الذي يعلمها ابتداءً. ولذا فالأطفال ليسوا شجعانًا رغم إقدامهم

أحيانًا علىٰ أفعال متهورة وجسورة؛ لأنهم يفتقرون إلىٰ معرفة مخاطر ما يقدمون عليه. كما ينبغي نفي الشجاعة عن الحيوانات؛ لأنهم كالأطفال تنقصهم معرفة الخطر.

ويتدخل سقراط مرة أخرىٰ في سياق الحوار، موجهًا كلامه إلىٰ نيخياس، بأنَّه لما عرف الشجاعة بأنها معرفة الخطر فهو بذلك يشير إلىٰ أنها معرفة المستقبل. أي معرفة الخير الذي ينبغي أن نقصده والشر الذي يجب أن نتجنبه. لكن معرفة كهذه يجب أن تكون معرفة كلية شاملة، فلا يجب أن تقتصر علىٰ المستقبل فقط، بل يجب أن تكون أيضًا معرفة بالحاضر والماضي. ولتتحقق هذه المعرفة يجب أن تكون معرفة بكل المخاطر، أي معرفة الشر، ثم من باب أولىٰ يجب أن تكون معرفة بنقيضه، أي الخير.

والحال أنَّ معرفة الخير والشر، هي علم الفضيلة بمدلولها الكليّ. بينما مطلب الحوار ليس تعريف الفضيلة بشكل عام، بل تعريف نوع منها فقط، هو الشجاعة. وعليه، يكون حاصل المحاورة قاصرًا عن تحديد معناها؛ لأنَّ التعريفين الأولين (أي الثبات في موقع المعركة، والصبر) كانا جزئيين ومفتقرين إلىٰ إمكانية استيعاب الشجاعة في مدلولها الماهوي؛ بينما التعريف الأخير، يتخطىٰ فضيلة الشجاعة إلىٰ الفضيلة في كليتها. ومن ثمَّ، يبقىٰ سؤال (ما معنىٰ الشجاعة؟) عالقًا دون إجابة. وعليه، إذا كانت معرفة معناها أمرًا صعبًا فإنَّ تعليمها أصعب؛ لأنها غير

معروفة ابتداءً، هذا فضلًا عن أنَّ إيجاد أستاذ ماهر أمرٌ نادر، حيث إنَّ التربية مهمة في غاية الصعوبة.

وهكذا تنتهي المحاورة إلىٰ تفكيك سقراط لجميع التعاريف المعطاة بسؤالاته الناقدة، مما أفقدها تماسكها الدلالي الذي كان لها كميسم ظاهري في البداية. وبذلك تبقىٰ فضيلة الشجاعة دون تعريف دقيق، يحدد ماهيتها الكلية.

لكن ثمة أمر مثير للانتباه وهو أنَّنا لاحظنا أنَّ سقراط استمر في مجادلة نيخياس رغم أنَّه قدّم تعريفًا كان هو نفسه قد سمعه منه. بل إنَّ ذلك التعريف الذي رفضه سقراط هو ما نجده يتبناه ويدافع عنه في محاورة «بروتاغوراس». وهو الموقف ذاته أيضًا الذي نلحظه في محاورة الجمهورية. وهذا التناقض الظاهري، استوقف عديدًا من الشراح حتىٰ صار موضوع جدل في اتجاه محاولة تبرير هذا التباين في الموقف السقراطي.

- ٤ -

محاورة «كريتون»

أو الواجب

ما قصد أفلاطون من كتابة متن «كريتون»؟

إن أخذنا المحاورة من مأخذ السرد الروائي، فإنها توصيف وتعليل لموقف سقراط الذي رفض الهروب من السجن، وقَبِلَ تنفيذ حكم الإعدام في حقه! إذ أثارت نهاية المحاكمة بقرار إعدام سقراط، لدىٰ تلامذته ومحبيه، رغبة قوية في إنقاذه بتهريبه إلىٰ خارج أثينا. وكانوا قادرين علىٰ ذلك، بل يبدو أنهم هيئوا كل الأسباب لإنجاح انتقاله إلىٰ مدينة تساليا. غير أنَّه لم يستجب لتوسلاتهم ورفض رفضًا باتًا مغادرة السجن.

وفكرة رفض سقراط للهروب حاضرة أيضًا عند كزينوفون، الذي أورد أنَّ فيلسوف أثينا ردَّ علىٰ عرض تلامذته باستفهام ساخر: هل تعلمون مكانًا آخر غير أثينا لا يبلغه الموت؟!

ويبدو أنَّ رفض سقراط أثار استغراب تلامذته مما جعلهم يستفهمون عن سبب إصرار أستاذهم علىٰ الإقبال علىٰ الموت. لكن

ثمة اختلاف واضح في التعليل؛ إذ يرجع كزينوفون السبب إلىٰ أنَّ سقراط ملَّ الحياة، وصار بعد بلوغه السبعين يخشىٰ الشيخوخة؛ ففضل الإعدام علىٰ الاستمرار في العيش يقاسي كِبر السن!

بينما قدّم أفلاطون تفسيرًا مختلفًا، يفيد بأنَّ سقراط رفض الهروب من حكم الإعدام لإيمانه بأنَّ من واجب الفرد الخضوع لقانون المدينة مهما كان توقيعه ظالمًا.

وهكذا إذا تركنا المشهد السردي جانبًا، وركزنا علىٰ الفكرة المركزية التي يدور حولها الحوار في المتن الأفلاطوني، نلحظ أنَّ المعنىٰ الأكبر للكتاب هو واجب الفرد تجاه ما ينتظم المجتمع الذي يعيش فيه من قوانين.

وأفلاطون بكتابه هذا يتابع دفاعه عن أستاذه، مبينًا أنَّ أثينا ارتكبت خطأً فادحًا بإعدامه. فهو إذن تكملة لمحاورة «الدفاع (أبولوجيا»)؛ غير أنَّ اللافت للنظر هو أنَّ نصَّ «كريتون» مغاير تمام المغايرة للنصوص الأفلاطونية الأخرىٰ، حيث لا يشتغل في منطقة السيميوطيقا الفلسفية بمدلولها الباحث عن ماهية المفاهيم، رغم محورية فكرة القانون في المتن. إنما المجادلة مركزة علىٰ علاقة الفرد بالمجتمع وواجبه تجاه ما ينتظمه، دون مساءلة لماهية النظام والقانون.

كما أنَّ النص مغاير أيضًا بمنتهاه لما تنتهي إليه جميع «المحاورات السقراطية»؛ حيث إذا كانت تلك المحاورات تنتهي بعلامة استفهام عالقة، فإنَّ محاورة كريتون تخلص إلىٰ موقف

جازم، هو وجوب الخضوع لحكم القانون ولو كان ظالمًا.

كما أنَّ المحاورة مقتصدة في الشخوص؛ إذ لا نجد فيها سوىٰ شخصيتين اثنتين (سقراط/كريتون)، داخل فضاء مكاني مقفل (السجن)، قبل يومين من إعدامه.

لكن هذه المحدودية في الشخوص والفضاء لا تمنع من إدراك الجدلية الواسعة، التي يشتغل الكتاب في سياقها، أي جدلية علاقة الفرد بالمجتمع. إذ نستشعر في مواضع من المحاورة حرص سقراط علىٰ نفي ذاتيته؛ كأنَّ المسألة المجادل حولها ليست حالته الشخصية، بل فكرة الاجتماع البشري ومقتضيات تأسيسه.

ولا نرىٰ فائدة في الإيغال في بحث اختلاف الشواهد التاريخية حول التفاصيل الثانوية المنثورة في المتن. مثل قول ديوجين اللايرسي بأنَّ إيشين[١] هو الذي اقترح علىٰ سقراط الهروب من السجن، لكن أفلاطون نسب هذا الفضل إلىٰ كريتون؛ لأنَّ إيشين كان صديقًا لأريستيب الذي نعلم أنَّ أفلاطون لم يكن علىٰ وفاق معه!

أجل، لا ينبغي في «المحاورات السقراطية» أن نعتني بتحقيق شخوص الواقعة التاريخية؛ إذ من المحتمل جدًّا -في حالة كالتي ندرسها الآن، أي محاورة كريتون- أنَّ كثيرًا من تلامذة سقراط تشاركوا في الاتفاق علىٰ تهريبه، مثلما تشاركوا في المحكمة علىٰ

(1) Diogène Laërce,1. II, Eschine.

التطوع لدفع الغرامة؛ لعل المحكمة تقبل بها بديلًا عن الإعدام.

كما أنَّنا لا نستبعد احتمال أن ينتقي أفلاطون من بين التلامذة والأصحاب جميعهم كريتون لسبب آخر، وهو أنَّه أكبر منهم سنًّا، ومن ثمَّ جعله رمزًا يتحدث باسمهم جميعًا في مخاطبته لسقراط.

ولهذا فالاحتمالات في شأن الأسامي مفتوحة وغير قابلة للحسم. بل لا فائدة من التفكير في حسمها؛ لأنها تئول إلىٰ وقائع التاريخ لا إلىٰ السرد بما يحتمله من جواز التخييل والتفنن.

وأفيد من هذا التركيز علىٰ قراءة المتن في سياق بيان الموقف السقراطي من فكرة المدينة/ الدولة كمجال للعيش الجمعي، يحتاج إلىٰ أساس قانوني واجب الطاعة من قبل الأفراد.

فكيف فكر سقراط في هذه الجدلية؟

قلنا إنَّ المحاورة تجري في فضاء مغلق، أي السجن، حيث يستيقظ سقراط من نومه، فإذا به يرىٰ صديقه كريتون جالسًا قربه، فيستغرب مجيئه باكرًا؛ إذ لم يكن الفجر قد انبلج، فيسأله عن سبب تبكيره، وكيف سمح له السجان بالدخول؟

ويجيب كريتون بأنَّ له علىٰ السجان فضلًا، حيث سبق أن أسدىٰ إليه معروفًا، ومن ثمَّ ليس صعبًا عليه الدخول إلىٰ السجن في غير الأوقات المشروعة للزيارة. أما سبب تبكيره فهو أنَّ الوقت أزف، حيث أخبره بعض المسافرين بأنهم شاهدوا السفينة التي

ارتحلت إلىٰ جزيرة ديلوس[1] قد وصلت إلىٰ صونيوم -في طريق عودتها نحو أثينا-، أي إنها اقتربت وستصل بلا شك يوم غد. وبذلك يكون الشهر الحرام قد انقضىٰ؛ وعليه ففي الغد سيتم تنفيذ الإعدام.

لكن سقراط أجابه بهدوء مرحبًا بالموت. ثم استدرك قائلًا: «لكنني أعتقد بأنَّ الإعدام سيؤجل يومًا آخر». مستدلًا برؤيا رآها في منامه (!) قائلًا لكريتون:

«جاءتني امرأة جميلة وسيمة، متدثرة بثوب أبيض، وصاحت بي: يا سقراط: إنك ذاهب إلىٰ أخراك في اليوم الثالث منذ الآن».

لا يرىٰ كريتون في تأجيل تنفيذ الإعدام يومًا أي قيمة، بل الأهم من كل ذلك هو عدم حصوله. ولا سبيل إلا بالهروب من السجن.

وهنا تبدأ المجادلة. وإذا استرجعنا سياق الحوار نلقىٰ لكريتون استدلالات عديدة حاول بها إقناع سقراط، فلننظر فيها وكيف قابلها الفيلسوف بالنقد والتمحيص كعادته في التدقيق في الآراء والأفكار دون مراعاة أنَّه الآن بصدد مسألة موته أو حياته!

---

(١) كانت أثينا توقف تنفيذ أحكام الإعدام خلال شهر كامل من كل عام، هو بالضبط توقيت ارتحال السفينة إلىٰ جزيرة ديلوس وعودتها منها.

استدلالات كريتون

أخذ كريتون يستحلفه ليقبل تهريبه، مبينًا له أنَّه هيَّأ كل شيء لنجاح العملية، متوسلًا كل وسائل التأثير، حتىٰ فيما يتعلق بشخصه، حيث يقول بأنَّه إذا لم يقبل فإنَّ الناس سيعتقدون أنَّ كريتون قد بخل بماله -وهو الرجل الغني- لإنقاذ حياة صديقه. فأي عار سيلحق به أقبح من أن يقول الناس بأنَّه آثر المال؟!

لكن هذا الاستعطاف يقوم علىٰ أساس مرفوض من قبل سقراط، وهو القبول بالرأي العام، أي رأي جمهور الناس. بمعنىٰ أنَّ كريتون يطالبه بأن يراعي الـ «دوكسا» التي كانت محل رفض ونقد منه طيلة حياته!

«عزيزي كريتون، لماذا علينا أن نهتم بآراء السواد الأعظم من الناس؟»[1].

ثم يستطرد بمنهجيته ذاتها في مشاكسة الآراء وتحقيقها، مبينًا أنَّ الجمهور لا يستحق أن يعطىٰ كل هذا الاعتبار؛ فأحكامه وآراؤه عمياء، لا تقوم إلا علىٰ استقراء ظاهر الوجود. والذي يستحق أن

---

(١) منذ هذه اللحظة المبكرة في التآليف الأفلاطونية يتبدىٰ ذلك الفاصل بين الجمهور و«دوكساه» والتفلسف و«لوغوسه».

يراعىٰ هو رأي العقلاء، وهم وحدهم من سيفهمون ويقدرون موقفه الرافض للهروب.

لكن كريتون مأخوذ برغبة واحدة وهي تخليص صديقه من الموت؛ لذا يصرّ علىٰ وجوب مراعاة رأي الجمهور؛ للسبب ذاته الذي يستند عليه سقراط لرفضه، قائلًا:

إذا كان الجمهور قوة عمياء، فإنَّ رأيه يمكن أن يحدث ضررًا كبيرًا، ومن ثمَّ حق علينا مراعاته. والدليل علىٰ ذلك أنَّه أوصلك إلىٰ الإعدام!

غير أنَّ سقراط يتابع في دفع الاعتراض بأنَّ الجمهور لا يضر عن قصد، بل ما يحدثه يحدثه عرضًا وصدفة؛ وعليه لا ينبغي أن نجعل منه قاعدة نؤسس عليها موقفنا.

لكن كريتون يستمر في حفز سقراط علىٰ القبول، قائلًا بأنَّه هيَّأ كل شيء لتهريبه، مقترحًا عليه الذهاب إلىٰ تساليا، حيث سيكون محل ترحيب كبير من قبل أصدقاء مستعدين لاستضافته وإكرامه.

غير أنَّ سقراط يرفض العرض، ناظرًا إلىٰ أنَّ المنفىٰ هو بحد ذاته عقوبة وشر؛ لأنَّه انتزاع له من مدينته التي أحبها ومكث فيها طيلة حياته. ثم يستفهم:

أي مدينة ستحترمه عندما يهرب من حكم القانون؟

وكيف يمكن أن يحادث الناس حاثًّا إياهم علىٰ الفضيلة بينما هو قد أتاهم هاربًا؟!

يتابع كريتون معترضًا باستدلال آخر، وهو أنَّ عدم موافقة سقراط علىٰ الهروب تجعله يحقق مراد أعدائه، أي إنَّ وقوعه في الإعدام هو مطلبهم الظالم ذاته. فيكون رفضه للسماح لأصدقائه بتهريبه مشاركة منه لظالميه في ارتكاب الظلم!

فيجيبه سقراط قائلًا: إذا افترضنا بأنَّ قبولي للحكم بإعدامه مشاركة في خرق العدل، فإنَّ هروبي من حكم العدالة هو أيضًا سلوك غير عادل.

فكيف يمكن للاعدل أن يكون وسيلة لإصلاح اللاعدل؟

ويتابع مشخصًا العدالة في شكل كائن حيّ؛ فيقدمها بوصفها ناطقة مجادلة لسقراط وكريتون، مدافعة عن نفسها وعن أحقيتها في أن تحفظ؛ لأنها الأساس الذي تبنىٰ عليه المدينة بأكملها.

أجل، إنَّ سقراط يعتقد أنَّ الحكم الذي صدر عليه حكم ظالم، لكن ليست القوانين هي المسئولة عن ذلك الظلم؛ بل سوء تطبيقها. فالقضاة انساقوا وراء عواطفهم ولم يفكروا بالعقل ليتحققوا من أنَّ الاتهامات التي اتُّهم بها هي علىٰ غير أساس.

ذاك العقل الذي يريد كريتون تغييبه من الحوار، عندما يحاول أن يؤثر في سقراط باستجاشة عاطفته تجاه أبنائه، قائلًا بأنَّ قبوله بالإعدام هو تخلٍ عنهم -وهم صغار لم يبلغوا الرشد بعد- لمصير مجهول، بدلًا من أن يتعهدهم بالرعاية والتربية.

فينبهه سقراط إلىٰ أنَّ الذي ينبغي فعله في حالته المصيرية هذه

هو الصواب فقط لا غير. وعليه، يدعوه إلىٰ أن يتأمل المسألة بالعقل لا بالعاطفة قائلًا:

«إنني كنت وسأبقىٰ واحدًا من النفوس التي تهتدي بالعقل وحده»[1].

فيتطور الحوار إلىٰ النظر في مقتضىٰ حكم العقل في حالته، وهل يجب أن يقبل بحكم الدولة (مدينة أثينا)، أي تقبُّل الإعدام، أو التحلل من هذا الحكم بالهروب؟

ويمضي الحوار، إلىٰ أن يؤكد سقراط أنَّ هروبه من حكم العدالة (رغم خطأ المحكمة) هو تدمير لمبدأ العدالة من أساسه. قائلًا:

إنَّ الواجب عقلًا هو أن نفكر في العدل أولًا قبل الحياة. وعليه، فأثمن شيء هو الحفاظ علىٰ العدل لا علىٰ حياة فرد من الأفراد.

ثم يحسم الموقف بتنبيه صديقه إلىٰ أنَّ الصوت الإلهي لم يتدخل لمنعه من الاستمرار في صيرورة المحاكمة والخضوع لحكمها. خاتمًا بالسؤال:

هل لديك ما تقوله؟

---

(1) Platon, Criton 46a

فأجاب كريتون:

لا، ليس لدي أي شيء، يا سقراط.

فقال هذا الأخير بإيمان واثق:

«فيما قيل الكفاية، فدعنا ننفذ مشيئة الله، ونتبعه إلىٰ حيث يقودنا».

❊ ❊ ❊

ليس ثمة نص فلسفيٌّ أقوىٰ من هذا تعبيرًا عن أهمية القوانين لانتظام العيش الجمعيّ. كما أنَّ المثال السقراطي في كيفية تعاطيه مع فكرة الموت خضوعًا لحكم القانون، نص قويٌّ في وجوب تقديم العقل علىٰ الوجدان العاطفي، في قيادة السلوك وتبرير الاختيارات، ولو كانت مصيرية.

لكن لا بأس هنا من أن نشير إلىٰ تناقض يمكن إظهاره بين الموقف من القانون في متن «كريتون»، وبين الموقف الوارد في متن «الدفاع»؛ إذ لاحظنا في إيجازنا لمرافعة سقراط كيف خاطب قضاته، بالقول بأنَّه حتىٰ لو حكموا عليه بالبراءة بشرط عدم التعاطي للفلسفة، فإنَّه لن يخضع لحكمهم؛ بل سيستمر في حوارياته الفلسفية. بينما نراه هنا، أي في «كريتون» يؤكد علىٰ وجوب الخضوع لحكم القانون، حتىٰ لو كان ظالمًا!

ألا يدل هذا علىٰ وجود تباين في الموقف من القانون بين المحاورتين؟!

- ٥ -

محاورة «أوطيفرون»

أو في التقوى

خصص أفلاطون هذه المحاورة للتباحث في المسألة الدينية، واضعًا فيها سجالًا بين الفيلسوف (سقراط) وبين رجل الدين (أوطيفرون)[١]. وقد طرح عديد من الباحثين المتخصصين في الفلسفة الأفلاطونية، استفهامًا حول السبب الذي جعل أفلاطون يعود بعد كتابة محاورة «الدفاع» التي خصصها لمجريات المحاكمة، إلىٰ ما قبل حدوث تلك المحاكمة، جاعلًا من تلك الشخصية الدينية المحاور الرئيس لسقراط.

والفرض الأرجح الذي نتفق مع كثير من الشراح الذين ذهبوا نحوه هو أنَّ أفلاطون أحسَّ بأنَّ الموضوع الرئيس للاتهام، أي الدين، لم يُوَفَّ حقه في محاورة الدفاع. بينما كان هو محل الاتهام

(١) نلقىٰ اسم أوطيفرون حاضرًا أيضًا في محاورة «كراتيل» (٣٩٦ د). وقد اختلف المتخصصون في الفلسفة اليونانية في شأنه: هل يدل علىٰ شخصية واحدة أم لا؟ وبينما يذهب فيكتور كوزان إلىٰ القول بأنَّ الأمر يتعلق بالشخص ذاته، يرىٰ لوك بريسون أنهما شخصان مختلفان. وأضيف بأنَّنا نلقىٰ الاسم ذاته أيضًا في محاورة «يوثيديموس» .

الحاسم[1] الذي أودىٰ بحياة سقراط.

وما يزيد من رجاحة هذا الفرض أنَّ أفلاطون جعل الشخصية المركزية التي يحاورها سقراط هي أوطيفرون، الذي كما أسلفنا القول يجسّد رجل الدين العارف بالنصوص الدينية[2] وبكيفية تفسيرها.

❋ ❋ ❋

تبدأ المحاورة بواقعة حدثت عند ابتداء أولىٰ اللحظات الممهدة للمحاكمة، إذ يتصادف سقراط مع أوطيفرون في ردهة المحكمة؛ فيسأله هذا الأخير عن سبب حضوره. ويخبره الفيلسوف بأنَّ شابًا نكرة يدعىٰ ميليتوس اتهمه بازدراء الآلهة وإفساد الشباب[3]؛ فيحدس أوطيفرون سبب الاتهام قائلًا لسقراط بأنَّه ربما يكون راجعًا إلىٰ حديثك المتكرر عن تلك الإشارة الإلهية التي تقول بأنك تسمعها. ثم يواسيه بأنَّه هو أيضًا اتهم في دينه، مُثَنِّيًا بالقول: «الجميع يغار منَّا ... ويجب أن نكون شجعانًا وأن لا نخضع لهم».

ويبالغ أوطيفرون في تقريظ سقراط ناظرًا إلىٰ هجوم ميليتوس

---

(١) رغم أنَّنا نرىٰ أنَّ محاكمة سقراط لها دوافع سياسية، فإنَّ التهمة الدينية كانت حاسمة في تأليب القضاة ضد سقراط.

(٢) أقصد هنا بشكل خاص النصوص الهوميرية والهيزيودية.

(3) Platon,Euthyphron,2b.

عليه هجومًا علىٰ قلب أثينا. دون أن يقلل من خطورة الأمر، حيث ينبهه بأنَّ الاتهام الديني أسهل طريق إلىٰ إثارة غضب الناس علىٰ أي شخص[1].

ومن الملحوظ منذ بداية المتن أنَّ أفلاطون حرص عند ترسيم شخصية أوطيفرون علىٰ تقديمه كشخص واثق في علمه إلىٰ درجة الغرور. الأمر الذي استفز شهية سقراط، الذي كان شاغله دومًا هو فضح الادعاء المعرفي.

يقول أوطيفرون:

«لن أساوي شيئًا يا سقراط، ولن يكون هناك أي فرق بين أوطيفرون والعامة من الناس، إن لم أكن أعرف كل أمور الدين والآلهة معرفة دقيقة»[2].

ويتفاعل سقراط مع هذا الاغترار بالنفس بكلمات تبطن السخرية، لكن أوطيفرون لا يتنبه لها، بل يستمر في ادعائه مما يعطينا انطباعا آخر، وهو أنَّنا أمام شخص بالغ السذاجة. لكن بمجرد استمرارنا في قراءة المحاورة نلقاه أحيانًا سريع البديهة، بل قادرًا علىٰ إدراك دقائق معرفية. مما يظهر لنا تباينات في توصيف الشخصية، تدفعنا إلىٰ الظن بأنَّ أفلاطون لم يحسن المحافظة علىٰ

---

(1) Platon,Euthyphron,3b.

(٢) أفلاطون، محاورة أوطيفرون (٤ هـ - ٥ أ)، ترجمة عزت قرني، ضمن كتاب محاكمة سقراط، الطبعة ٢، دار قباء، القاهرة ٢٠٠١، ص٤٠.

الانسجام في ترسيم ملامحها.

ينطلق الحوار نحو موضوع السجال، عندما يخبر أوطيفرون سقراط بأنَّه حضر إلىٰ المحكمة متهمًا بالعقوق لوالده، بسبب أنه أقام عليه دعوىٰ بسبب قتله لأحد عبيده[1].

لكن أن يتقدّم ولد ليدعي علىٰ أبيه في المحكمة؛ لأنَّه تسبب في قتل عبد، أمر استوقف العديد من الباحثين، حتىٰ إنَّ بعضهم شكَّ في الواقعة؛ لأنها شذوذ عن النسق الثقافي/الاجتماعي الذي كان سائدًا وقتئذ، بينما عدَّها بعضهم حادثة وقعت بالفعل. بل ذهب «الكثيرون إلىٰ اعتبار شذوذها في حد ذاته يمكن أن يكون دليل تاريخيتها، فما كان أفلاطون ليلجأ إلىٰ اختلاق مثل هذه القضية ليقدّم بها محاورة عن التقوىٰ لو لم تكن حدثت بالفعل»[2].

وبسبب قول أوطيفرون بيقينه من إدراك الأمور الإلهية يجاذبه سقراط الحوار مستفهمًا عن معنىٰ التقوىٰ والعقوق. فانطلقت المحاورة نحو المباحثة في الدلالة، أي نحو الاشتغال السيمانطيقي

---

(١) سبب الدعوىٰ هو أنَّ أوطيفرون يتهم أباه بقتل عبده، وأصل الحكاية هو أنَّ ذلك العبد تخاصم مع عبد آخر بينما كان سكرانَ فقام بذبحه، فغضب والد أوطيفرون وأمر بتكبيله ووضعه في حفرة عميقة، ثم أرسل شخصا إلىٰ أثينا ليسأل «شارح القانون الديني ماذا سيفعل به؟». ولكن العبد مات بسبب البرد والجوع والقيد قبل أن يعود الرسول بالجواب. والمسافة بين مكان الواقعة أي جزيرة نكسوس، وأثينا مسافة طويلة تفسر سبب تأخر عودة الرسول.

(٢) عزت قرني، أوطيفرون، ص١٥.

الذي يميز مختلف المحاورات الأفلاطونية. إذ بدأ أوطيفرون في الانسياق مع الأسئلة السقراطية، حتىٰ انتهىٰ إلىٰ إعطاء خمسة تعريفات. ثلاثة منها كان فيها واثقًا، ثم لما فنَّدها سقراط، انتقل أوطيفرون بعد لحظة اضطراب إلىٰ تقديم تعريفين اثنين.

فلننظر في تلك الانتقالات الدلالية:

كان **التعريف الأول** جوابًا من أوطيفرون بشيء من التلقائية والبساطة، حيث حدَّد التقوىٰ بما يفعله هو بالضبط، أي إنَّ التَّقِيَّ هو من يعارض أي شخص يذنب -حتىٰ لو كان هذا الشخص أباه أو أمَّه-، والعقوق هو أن لا يتهمه ولا يقاضيه.

ثم يدلِّل علىٰ صواب فعله بسلوك الآلهة، ألم يحارب زيوس أباه الإله كرونوس Cronos ويهزمه، ويقيده ويرسله أسيرًا إلىٰ ترتار Tartare[1]؟ ثم ألم يفعل كرونوس قبل ذلك بأبيه ما سيفعله به زيوس؟

ولذا إذا كانت الآلهة قامت بهذه الأفعال -يقول أوطيفرون- فإنَّ الناس لا حق لهم في أن يؤاخذوه علىٰ اتهامه لأبيه والوقوف ضده في المحكمة.

لكن سقراط يباشره بسؤال آخر هو:

هل يثق أولًا فيما يقال عن الآلهة، وينسب لها من أفعال؟

---

(١) الـ «تارتار»: مكان في قعر الكون، حسب الميثولوجيا اليونانية، حيث يرمىٰ بالآلهة المهزومة، ويحبس فيه الأشرار. ثم صار من بعد دالًّا علىٰ الجحيم.

فيجيب أوطيفرون بالإيجاب.

ونلحظ في هذا المقطع رجل الدين (أوطيفرون) متحمسًا لمزيد من الحكايات عن الآلهة لكن سقراط، يصرفه عن ذلك، ليعيده إلىٰ جادة النقاش، أي تحصيل تعريف للتقوىٰ، فينبهه بأنَّه بجوابه السابق، لم يعرّفها بل كل ما فعل هو الإتيان بنموذج مما يزعم أنها أفعال تقية، بينما المطلوب هو تحديد ما به تكون جميع الأفعال التقيةِ تقيةً.

فيضطر أوطيفرون إلىٰ الإتيان بتعريف آخر.

التعريف الثاني:

يبدو في الظاهر، كما لو أنَّه يحقق خاصية الحد الكليّ، حيث عرّف أوطيفرون التقيَّ بأنَّه هو من تحبه الآلهة، ومن تكرهه هو العاق.

لكن سقراط يرد عليه من داخل معطيات الميثولوجيا الإغريقية، أي السرد الذي يجسد الديانة الشعبية، حيث يبيِّن أنَّ الآلهة غير متفقة علىٰ ما تحبه ولا علىٰ ما تكرهه، بل إنها مختلفة أشد الاختلاف ومتصارعة فيما بينها حتىٰ في موقفها من أفراد البشر؛ وعليه يكون التقيُّ في نظر بعض الآلهة غير تقيٍّ في نظر بعضها الآخر.

لكن أوطيفرون لم يقتنع باعتراض سقراط، وظل متشبثًا بأنَّ الآلهة متفقة علىٰ أنَّ إدانة المجرم تقوىٰ[1].

---

(١) لاحِظ أنَّ أوطيفرون لا يزال مشدودًا إلىٰ الفعل الجزئيّ، ومشغولًا بموقفه المتهم =

وهنا يبدو سقراط وكأنَّه يساعد أوطيفرون في إعادة صياغة تعريفه، ليفيد الدلالة الكليَّة، فيعدله بـ:

تعريف ثالث:

ليصير إلىٰ أنَّ كل ما تحبه الآلهة تقوىٰ، وما تكرهه ليس كذلك.

وكما هو متوقع يسارع أوطيفرون إلىٰ قبول هذا التعديل.

لكن سقراط يفاجئه باستفهام دقيق:

هل يكون التقيُّ محبوبًا من الآلهة لأنَّه تقيٌّ؟ أم هو تقيٌّ لأنَّه محبوب من الآلهة؟

بمعنىٰ هل محبة الآلهة هي العلة والسبب أم أنها الحاصل والنتيجة؟

وهنا يستشعر أوطيفرون صعوبة السؤال، فيعترف قائلًا:

«الحق يا سقراط إنني لا أدري كيف أنقل إليك ما يدور بفكري، فكأنَّ كل ما اجتهدنا في عرضه يلف ويدور حولنا ولا يرغب في أن يستقر في المكان الذي نريد أن نضعه فيه»[1].

لكن كعادة سقراط في الحوار، يستمر في تشجيع محاوره لأن

= لأبيه، ولم يدرك جيدًا أنَّ القصد هو الانتقال إلىٰ المفهوم الكليِّ للتقوىٰ، رغم أنَّه يوحي في سياق الحوار بأنَّه فهم مراد سقراط بأن لا ينحصر في تعداد الأفعال التقية بل تحديد ما به تكون كذلك.

(١) أفلاطون، محاورة أوطيفرون (١١ب)، ترجمة عزت قرني، م س، ص٥٣.

يستعيد حماسه في المساجلة، فنلحظه يقدّم:

تعريفًا رابعًا:

مفاده أنَّ التقوىٰ هي «الخدمة الكهنوتية للآلهة».

غير أنَّ هذا التعريف هو بدوره لا يصمد أمام التحقيق؛ إذ إنَّ خدمة الآلهة تفيد نقصها، وأنَّ الإنسان يعمل علىٰ سدِّه. وحتىٰ إذ قيل بأنَّ الخدمة هنا بالمعنىٰ الذي يقدّمه الخادم لسيده، فليس واضحًا ولا مقنعًا. إذ ليس للدين أي جواب عن نوع الفائدة التي ستجنيها الآلهة من البشر عند خدمتهم لها.

ويضطر أوطيفرون من جديد إلىٰ التفكير في مراجعة تعريفه فينتقل إلىٰ:

تعريف خامس:

قائلًا لسقراط إنَّ التقوىٰ هي تعلم كيفية إرضاء الآلهة في القول والعمل بالصلوات، والعقوق عكس ذلك.

فيجيبه سقراط باستفهام من سنخ الاعتراض السابق وهو:

ماذا ستستفيد الآلهة من الصلاة؟

ما طبيعة هذه الخدمة التي يسديها لها التقي؟

وهنا ينساق أوطيفرون نحو تفسير الصلاة بكونها معرفة كيف تغري الآلهة حتىٰ تعطيك. أي إنها تجارة بين البشر والآلهة، فاعترض عليه سقراط بأنَّنا في هذه الحالة نكون أكثر مهارة في

التجارة من الآلهة؛ إذ إنَّنا نأخذ منهم كل شيء، بينما لا نعطيهم شيئًا!

ثم أضاف مستحضرًا ما سبق أن أشار إليه، وهو أنَّه يصعب تحديد ما تحبه الآلهة؛ لأنها مختلفة فيما بينها.

وهنا يحس أوطيفرون بأنَّ الحوار انقلب إلىٰ مبتدئه، وأن لا مخرج من الإشكال؛ إذ يصعب إقناع سقراط بتعريف دقيق لما تحبه الآلهة وما تكرهه. فتعلل للانصراف، بأنَّه مستعجل وله أعمال تنتظره.

وهكذا تنتهي المحاورة بذاك السؤال العالق الذي يبيِّن اختلال الميثولوجيا الإغريقية في بيان معنىٰ الألوهية وصفاتها، جاعلة الاستفهام الإشكاليّ الذي دار السجال عليه عالقًا كعادة المحاورات السقراطية. وهي النهاية التي استغلها سقراط كعادته بأسلوب ممزوج بالسخرية؛ حيث بادر أوطيفرون باستفهام مشكك في موقفه تجاه أبيه:

«يجب أن نعود من جديد إلىٰ نقطة البدء للبحث في طبيعة التقوىٰ، ولا ينبغي أن أتركك تذهب قبل أن تتكلم؛ فلو لم تكن لديك معرفة أكيدة واضحة بما هي التقوىٰ وما ليس بتقوىٰ، إذن لما كنت شرعت أبدًا، بسبب عامل أجير، في اتهام أبيك الشيخ بتهمة القتل»[1]!

---

(١) أفلاطون، محاورة أوطيفرون (١٥د)، ترجمة عزت قرني، م س، ص٦٢.

لكن، في هذا الختام نلحظ أمرًا يستحق التأمل وهو أنَّ سقراط لم يبدِ أي تعاطف مع العبد. ومعلوم أنَّ أفلاطون له أيضًا رؤية تفاضلية ترتب طبائع الناس ترتيبًا عنصريًا. وتلك مواقف متناغمة إلىٰ حدٍ بعيد مع الذوق السائد في نظام اجتماعي قائم علىٰ نمط العبودية. بينما نرىٰ أنَّ أوطيفرون كان أكثر اقترابًا من البعد الإنساني، حيث لم يتردد في اتهام أبيه والادعاء عليه في المحكمة؛ لأنَّه تسبب في قتل العبد. هذا وإن كان الحافز عنده ليس البعد الإنساني بقدر ما هو اتقاء غضب الآلهة.

ولكن كيفما كان الحافز، فإنَّ هذا لا يمنعنا من القول بأنَّ الذي يثير إعجابنا في المحاورة بموقفه الفكري، في هذه الحيثية، هو رجل الدين أوطيفرون وليس سقراط/أفلاطون!

لكن لنعد إلىٰ مبتدأ كلامنا:

لماذا خصص أفلاطون هذه المحاورة؟ وما قصده منها؟

قلنا إنَّ الفرض الراجح هو أنَّه أحسَّ بأنَّ الاتهام الديني الذي وُوجه به سقراط، يستحق البحث والعرض. ومن ثَمَّ فاختياره لشخصية أوطيفرون مقصود لأداء ذلك الهدف.

ورغم أنَّ أوطيفرون نفسه متهم في دينه من قبل الثقافة الشعبية، مثله مثل سقراط؛ فهذا لا يعني توافقهما، بل هما مختلفان في التصور والموقف حول كثير من جوانب المسألة الدينية. إذ رغم اختلاف أوطيفرون عن العوام، فإنَّه ليس مناقضًا لهم تمام المناقضة، بل يستحضره أفلاطون كممثل للمعتقد الديني

الشعبي[1]، حيث يقبل بما تسرده النصوص الميثولوجية الدينية عن صراع الآلهة وما تصفهم به من مثالب أخلاقية.

ولهذا ينتفض سقراط بالرد عليه بصراحة قائلًا: «أما إن كنت أنت نفسك، وأنت العالم بهذه المسائل تتفق معهم [مع العامة] علىٰ هذا، فإنَّه سيكون ضروريًا، فيما يظهر، أن نسلم نحن كذلك به»[2].

وعليه، يكون الخلاف بين أوطيفرون وبين الثقافة الدينية الشائعة خلافًا ظاهريًا أو خلافًا جزئيًا فقط. إذ حتىٰ في دفاعه عن موقفه كمدعٍ ضد أبيه، استند أوطيفرون علىٰ الديانة الشعبية، قائلًا بأنَّه يفعل ما فعله الإله زيوس مع أبيه كرونوس.

بينما سقراط رافض لهذه المرويات التي تمتلئ بها الميثولوجيا الإغريقية؛ لأنها تلصق بالألوهية نقائص ومثالب. يقول سقراط:

«ولكن ألن يكون هذا هو الدافع القائم وراء الادعاء الذي أحاول دفعه عني؟ فإنَّه يصعب عليّ حينما يقول أحد مثل هذه الأشياء عن الآلهة، أن أقبلها. لهذا السبب، فيما يبدو، يقول بعضهم إني علىٰ خطأ»[3].

وقد قلنا في كتابنا «**كزينوفان والفلسفة الإيلية**» إنَّ الميثولوجيا

---

(١) أفلاطون، محاورة أوطيفرون (٦ ب)، ترجمة عزت قرني، م س، ص٤٣.

(٢) أفلاطون، محاورة أوطيفرون (٦ أ - ب)، ترجمة عزت قرني، م س، نفسه.

(٣) أفلاطون، محاورة أوطيفرون (٦ أ)، ترجمة عزت قرني، م س، نفسه.

الإغريقية ستشهد مراجعة نقدية صارمة مع فيلسوف كولوفون. وقد تتابعت من بعد المراجعات الفكرية للميثولوجيا الإغريقية، وإن لم تكن بشكل مفصح بإسهاب. حتىٰ وصلت إلىٰ أثينا التي كادت أن تعدم أنكساغور بتعلة دينية مفادها إنكار ألوهية الشمس والقمر. ولهذا فإنَّ اللحظة السقراطية تقف علىٰ تراكمٍ معرفيّ نقديّ مهم، بلورته الفلسفات السابقة إزاء سؤال الألوهية، والصفات التي ألصقتها بها الديانة الشعبية.

وبما أنَّ تلك المواصفات الساقطة أخلاقيًا أُلصقت بصورة الألوهية في المتن الهوميري؛ فإنَّ سقراط «لا يعتبر الديانة التقليدية أساسًا سليمًا للأخلاق، أي للسلوك الأخلاقي»[1]. وهو بهذا الحكم كان ينقض أيضًا موقف أوطيفرون؛ ذلك لأنَّ اتهامه لأبيه والادعاء عليه في المحكمة قائم علىٰ التعلل بسلوك الآلهة في حق بعضها بعضًا. أي إنَّ معيار أخلاقية سلوكه وشرعيته مؤسسة علىٰ الدين. بينما يرىٰ سقراط أنَّ الدين بصيغته الواردة في الميثولوجيا الإغريقية لا يصلح لتأسيس الأخلاق؛ ذلك لأنَّ الآلهة تعارك بعضها بعضًا، وتسرق وتزني، وتخادع ... بمعنىٰ أنَّ اعتماد الديانة الشعبية يؤدي إلىٰ نفي الأخلاق من أساسها.

ولذا نجد سقراط واعيًا بأنَّ الثقافة اليونانية بقيامها علىٰ الأساس الديني ليس لديها مستند مكين لتحديد المعيار الأخلاقي.

---

(١) أفلاطون، محاورة أوطيفرون، من مقدمة المترجم عزت قرني، م س، ص٢٠.

والدليل هو ذلك المقطع المسهب الذي ناقش فيه سقراط فكرة المعيارية. حيث حرص علىٰ بيان مقتضيات المعيار بمثال قياس الأطوال والأثقال، موضحًا بذلك افتقار الأخلاق إلىٰ معيار للقياس يماثل دقة تلك المقاييس. وعليه، فإنَّ المشكلة التي ترزح تحتها الثقافة الإغريقية وفق التحليل السقراطي هي أنها تفتقر إلىٰ المعيار الأخلاقي، الذي يكون في مثل دقة معايير قياس الأوزان والمساحة. لذا يحاول سقراط أن يفهم أوطيفرون بأنَّه لا يمكن أن يستمد من الديانة الإغريقية أي معيار لتحديد الحكم الأخلاقي. بل حتىٰ الآلهة نفسها لا تصلح معيارًا بسبب المنسوب إليها من الصفات المستقبحة.

لكن ما هو المعيار البديل الذي يقدّمه سقراط؟

البديل هو العقل؛ إذ بما أن الدين اليوناني لا يمنح أي قاعدة معيارية يمكن تأسيس أخلاقية الفعل عليها، فليس ثمة حل سوىٰ العقلنة.

والعقل كمعيار يعني وجوب درس وبحث المعطىٰ وعدم أخذ ما يقوله العرف الديني الشائع مأخذ التسليم. وهذا هو المضمر في ذلك الاستفهام الذي لم يدرك مغزاه أوطيفرون. أقصد:

هل يكون التقيُّ محبوبًا من الآلهة لأنَّه تقيٌّ؟ أم هو تقيٌّ لأنَّه محبوب من الآلهة؟

إذ بهذا الاستفهام الذكيّ ينتقد سقراط أوطيفرون في تحديده للفعل التقيِّ بأنَّه هو ما تحبه الآلهة، قائلًا إنَّ الفعل لا يكون تقوىٰ لأنَّ الآلهة تحبه، بل إنها تحبه لأنَّه تقوىٰ. أي إنَّ النظر ينبغي أن

يتركز علىٰ دراسة الفعل ذاته. ولا مسلك إلىٰ هٰذه الدراسة إلا بالعقل.

وخلاصة القول: إنَّ الدرس الفلسفيَّ السقراطيَّ المستفاد من هذه المحاورة هو عدم التسليم بالتقليد الثقافيِّ السائد ولو كان مستندًا علىٰ الدين، بل لا بدَّ من مراجعة كل شيء وفحصه بالعقل. بل حتىٰ الدين نفسه ينبغي مراجعته ونقده عقليًا.

- ٦ -

محاورة «يوثيديموس»

سبق أن قلت في كتابي «**دفاعًا عن السوفسطائيين**»:

«حوارية يوثيديموس هي في نظري أكثر المحاورات السقراطية إظهارًا للسفسطة كتلاعب بالكلمات والأفكار. بل إنَّ المحاورة في كثير من مراحلها تبدو في الظاهر بادية الغرابة كأنها لهوٌ غير جاد. بسبب تلاعب يوثيديموس وديونيسودوروس بالمفاهيم».

ومقصودي بالقول المثبت أعلاه، أنَّ المشروع الأفلاطوني كان يهدف التأسيس لتقابل ضدي بين صورة الفيلسوف وصورة خصيمه. وفي سبيل توقيع الترسيم كان لا بدَّ لأفلاطون من تحوير كبير في ملامح الخصم ليكون أهلًا للنبذ من حقل الفكر. وقد استعمل في سبيل تحقيق ذلك حتىٰ الأدوات الكوميدية التي استعملها خصوم الفلسفة قديمًا، مثل أرسطوفان.

لذا سيلحظ قارئ هذا المتن الحواري «يوثيديموس» أنَّ ثمة تغييرًا نوعيًا سيطرأ علىٰ كيفية بناء الحوار، والمواد المستعملة في ذلك البناء عن تلك المستعملة في «السابق»[1] من المحاورات

---

(١) نذكّر بأنَّ ثمة صعوبة في الترتيب الزمني للمحاورات، لكننا التزمنا هنا بالموقف =

الأفلاطونية؛ إذ يبدو لنا أفلاطون هنا كما لو أنَّه يريد منافسة أرسطوفان في صياغة الكوميديا[1]. والموضوع الذي يوضع بذكاء في موضع السخرية هو طريقة التفكير والسجال السوفسطائية. ومن بين الملحوظات التي تستحق الإيراد هنا علىٰ مستوًى مقارنة يوثيديموس بالنصوص المسرحية الإغريقية، ما أشار إليه إيميل شامبري Emile Chambry وهو أنَّ متن يوثيديموس ينقسم إلىٰ خمسة فصول، أي يشابه التقسيم الكلاسيكي الذي كانت تمتثل إليه المسرحية اليونانية!

= الشائع في ترتيب محاورة «يوثيديموس» ضمن مرحلة «محاورات الشباب» بوصفها لاحقة لـ «الدفاع» و«أوطيفرون».

(١) هذا الحس الكوميدي حاضر في محاورة بروتاغوراس أيضًا، بل يرىٰ الفيلسوف الفرنسي فيكتور كوزان بأنَّه أكثر حضورًا في هذه من محاورة «يوثيديموس». حيث يقول:

«إنَّ الفارق الرئيس هو أنَّ »بروتاغوراس«كوميديا خالصة، حيث إنَّ الموضوع لم يطرح إلا كمسوغ، وآل بسرعة إلىٰ هزل ومزاح، بينما الموضوع هنا [يقصد في محاورة «يوثيديموس»] تم بحثه بعمق».

Platon, EUTHYDÈME, uvres, tome 5,Trad Victor Cousin,P.J.Rey,Librairie editeur,paris 1851,p.341.

ولكننا لا نتفق معه في هذا الحكم، حيث نرىٰ أنَّ بروتاغوراس لم تستنزل الحوار إلىٰ المستوىٰ الكوميدي الذي استنزلته إليه «يوثيديموس». كما نختلف معه في تقويمه العام الذي نراه ذهب نحو تكرار الموقف التقليدي من السوفسطائيين عامة. وقد بيَّنا موقفنا النقدي من تأويل التقليد الفلسفي للسوفسطائيين في كتابنا السابق، فليراجع لمزيد تفصيل.

وقد شكَّك بعض مؤرخي الفكر الفلسفي، مثل أست Ast وريكسنر Rixner[١] في صحة نسبة «يوثيديموس» إلىٰ أفلاطون. غير أنَّنا لا نرىٰ مسوغًا مقنعًا يجعلنا ننفي تلك النسبة. كما اختلف في ترتيب موقع هذا المتن في تاريخية التآليف الأفلاطونية. إذ ذهب شلايرماخر Schleiermacher مثلًا إلىٰ ترتيبها بعد «مينون»[٢]. وقد استمر الجدل في شأن توقيت المحاورة حتىٰ لحظتنا المعاصرة، حيث نفىٰ غريجوري فلاسطوس أن تكون من محاورات الشباب، وفي الاتجاه ذاته يذهب إدوين جيفورد Edwin Gifford[٣] حيث يوقّت كتابة «يوثيديموس» بعد فيدروس Phaedrus. بل يذهب فيكتور كوزان إلىٰ أبعد من ترتيب شلايماخر، حيث لا ينفي أن تكون يوثيديموس من محاورات الشباب فقط، بل ينفي أن تكون من المتون التي كتبت في المرحلة الثانية[٤] من مراحل التآليف الأفلاطونية. ولذا يذهب إلىٰ توقيت كتابتها في بداية المرحلة الثالثة. وفي هذا السياق أيضًا ذهب بول ناتورب[٥] إلىٰ القول بأنَّ

---

(1) Platon,uvres,tome 5,Trad Victor Cousin, ibid.,p.461

(2) Platon,uvres,tome 5,Trad Victor Cousin, ibid.,p.344.

(3) Edwin Gifford ,The Euthydemus of Plato , Oxford 1905, p. 32, cité par Thomas H. Chance, Plato's Euthydemus Analysis of What Is and Is Not Philosophy, University OF California Press Berkeley . Los Angeles . Oxford, 1992,p219.

(4) Platon,uvres,tome 5,Trad Victor Cousin,ibid,pp 343-344.

(5) Paul Natorp , Platos Ideenlehre,Leipzig, 1921, pp. 119-122. cité par Thomas H. Chance, Plato's Euthydemus ,ibidem

«يوثيديموس» مجرد ملحق لمحاورة «ثياتيتوس»، في حين يرىٰ هنري سيدفيك[1] أنَّ «يوثيديموس» كتبت متزامنة مع محاورة «السوفسطائي»؛ بينما يضعها بفليدرير E. Pfleiderer[2] بعدها.

ونرىٰ لكل هذه الاختلافات في التوقيت أكثر من مسوغ؛ لأنَّه كما سبق أن قلنا، ليس ثمة إلىٰ الآن في الدراسات الأفلاطونية معيارٌ يسمح بوضع ترتيب حاسم لزمانية التآليف الأفلاطونية. لكن مع هذا نقول أيضًا إنَّنا نختلف مع ذلك الاختلاف! حيث لا نرىٰ ما يجذبنا إلىٰ اعتماد هذا الترتيب الذي يؤخر المتن إلىٰ ما بعد مرحلة الشباب، أو ترتيبه بعد «مينون»، رغم التقارب أو لنقل التماثل في الموضوع[3] المبحوث فيهما. وذلك لأنَّه لا مانع من أن يستعيد أفلاطون سؤالًا معرفيًا من محاورة قديمة كتبها في شبابه، ليبحثها في محاورة لاحقة ومتباعدة زمنيًا عن تلك. بل إنَّ الشواهد علىٰ هذه الاستعادات كثيرة في المتن الأفلاطوني، ودالة علىٰ أنَّ

---

(1) Henry Sidgwick ,»The Sophists,« Journal of Philology 4,1872, 306 cité par Thomas H. Chance, Plato's Euthydemus ,ibidem

(2) E. Pfleiderer , Socrates und Plato ,1896, pp. 318-320, 330, 333, 342. cité par Thomas H. Chance, Plato's Euthydemus ,ibidem

(٣) ثمة سؤال مشترك بين «يوثيديموس» و«مينون» وهو: «هل يمكن للفضيلة أن تعلم؟». حيث حضر في المحاورة الأولىٰ في مرحلة من مراحل السجال، ولكنه سيصير هو الموضوع الذي سيتم التركيز عليه في «مينون» خلال مختلف لحظات المحاورة. كما لا بدَّ من الإشارة إلىٰ أنَّ سؤال إمكان تعليم الفضيلة حاضر أيضًا في محاورة «بروتاغوراس» Protagoras.

الاستعادة لا تقع بالضرورة من الناحية الزمنية كلحظة تالية مباشرة للتناول السابق.

لهذا نستبعد تلك الاجتهادات الناقلة لموضع المحاورة في بنية التآليف الأفلاطونية. ونذهب إلىٰ ترتيبها ضمن محاورات الشباب، علىٰ الرغم من أنَّ بعض المقاطع فيها مهارة جدلية بارعة[1] تدل علىٰ مستوىٰ أرقىٰ في الصياغة الأسلوبية للسجال، لم يظهر لنا في محاورة الدفاع[2] مثلًا، كما لا يبدو لنا في هيبياس أو جورجياس أو أوطيفرون[3]. هذا رغم أنَّ تلك المهارة لا تعني عندنا تأسيسا

---

(١) من بين التفاسير التي أعطيت لنمط المجادلة التي استعملها يوثيديموس أنَّه تلقىٰ التعليم الإيلي. ولكن ليس معنىٰ ذلك أنَّ الأفكار إيلية بقدر أنَّ المعنىٰ يشير إلىٰ أنَّ طريقة النقض الجدلي التي استعملها زينون تظهر ملامحها في المساجلة الدائرة في محاورة «يوثيديموس».

(٢) ولنا في تفسير ذلك أكثر من مدخل، منها أنَّ محاورة الدفاع لم تكن سجالًا حقيقيًا، بل خطابًا مسترسلًا من سقراط. لذا فالمهارة الجدلية لم يكن لها في متن الدفاع مساحة للظهور. بينما يذهب فيكتور كوزان إلىٰ الإشارة إلىٰ أثر المدرسة الميغارية في ما ضمنه أفلاطون في مساجلات يوثيديموس Platon, EUTHYDÈME, oeuvres, tome 5, Trad Victor Cousin, ibid, p343.

وهو ما يعني أنَّه كتب المحاورة بعد موت سقراط وهجرته إلىٰ ميغارا. لكن فيكتور كوزان يأخذ من هذا الملمح دليلًا علىٰ أنَّ «يوثيديموس» ليست من محاورات الشباب.

(٣) إن كانت محاورة «الدفاع» مرافعة في المحكمة، ولم تكن تسمح بإسهاب في إجراء التقنية السجالية، فإنَّ محاورات هيبياس وجورجياس وأوطيفرون هي سجال جدالي، ورغم ذلك لا نجد فيها تلك المهارة التي نلقاها جليَّة في متن يوثيديموس.

للأفكار، بل مجرد إجرائية سجالية.

ثم إنَّ ترتيبنا إياها ضمن المحاورات الأولىٰ لا يعني مماثلتها بما نقول بأنَّه زامنها في التأليف، بل نرىٰ أنَّ «يوثيديموس» محاورة متمايزة عما سبق ليس فقط من حيث الأسلوب، بل أيضًا من حيث الصيغة المعرفية في تناول المفاهيم. إذ منذ الصفحة الأولىٰ حتىٰ النهاية لا نجد أي فكرة من الأفكار الأخلاقية التي تتدارسها المحاورات السقراطية بقصد تحديدٍ جاد لمدلول دوالها. أي ليس ثمة فضيلة يراد لها أن تحدَّد أو يشار إلىٰ قيمتها ووجوب تعريفها. إذ إنَّ أطروحتنا في فهم هذا النص هي نفي جدية المعالجة المفهومية للفظ الفضيلة وسؤال إمكان تعليمها، الذي يبدو في الظاهر أنَّه هو السؤال المركزي، مع إدراكنا أنَّ ثمة دراسات عديدة ترفض النظر إلىٰ محتوىٰ المحاورة بوصفه خاليًا من الجدية! لكننا إذ نقول ذلك نستدرك بالبيان:

إنَّ غياب التحديد الجاد لمفهوم من مفاهيم المحاورة، يعني أيضًا وجود إرادة جادة جدًّا لتعريف مفهوم آخر كامن في النص، وهو مفهوم الجدلية السوفسطائية؛ بمعنىٰ أنَّ اللهو الموجود في المتن لهوٌ جاد جدًّا، يراد به إسقاط صورة السوفسطائي وتسفيهه. أجل، إنَّ قصد أفلاطون في نظرنا هو تأسيس صورة لخصم التفلسف. فبعد أن كتب عن خصيم سقراط في محاورة الدفاع، أي الفكر العاميّ المتجسد في السياسة الأثينية التي بفعل ديموقراطيتها كانت توكيدًا علىٰ أنَّ الـ «دوكسا» هي التي تقود وتقرر؛ انتقل إلىٰ

بناء خصيم جديد، وهو الـ «سوفسطائي»، الذي يريد من تصويره ليس فقط تمييز سقراط عنه، بل وضع فاصل حاسم بين نمطين في التفكير؛ نمط التفلسف ونمط السفسطة.

ولبيان هذا النمط الأخير وجعله نقيضًا للتفلسف سطَّر أفلاطون «يوثيديموس» كنص سجاليٍّ ساخر، محرك بقصدية إسقاط صورة السوفسطائي وتسفيهه.

أجل، قد يكون يوثيديموس وأخوه ديونيسودوروس بهذا المظهر الذي أظهرهما به أفلاطون أو بأقل منه(١). أي بمظهر الناظر إلىٰ مهارة الخطابة كتقنية لذاتها، أي كجدل يقصد إلىٰ نفي أطروحة الخصم، بأي وسيلة، لا إلىٰ تحصيل المعارف أو بلوغ الحقيقة. لكن مراد أفلاطون يبدو أبعد من مجرد النيل من يوثيديموس وديونيسودوروس؛ إذ يصح أن نقرأ المحاورة كضربة للسوفسطائيين في عمومهم. غير أنها ضربة موغلة في السخرية والتسفيه، وهي بذلك مختلفة عن النصوص الأخرىٰ التي خصصها أفلاطون لنقد السفسطة، مثل «بروتاغوراس»، و«جورجياس». فإذا كان ثمة تماثل في القصد، وحرص علىٰ تقديم السفسطة كتلاعب

---

(١) يجب أن نشير أيضًا إلىٰ أنَّ يوثيديموس وديونيسودوروس شخصيتان واردتان أيضًا عند كزينوفون في الـ «مذكرات».

حيث ذكر يوثيديموس Euthydème ثلاث مرات في المذكرات في الفقرتين ٢٩ و٣٠ (Memorabilia. 1. 2. 29-30). وذكر ديونيسودوروس Dionysodore في الكتاب الثالث من المذكرات (Memorabilia III. 1.1).

ومناقضة للتفلسف الحق، فإنَّ الصورة التي يُمثل بها هذان السوفسطائيان في متن «يوثيديموس» أكثر إيغالًا في التَّبَدِي الكوميدي. إلىٰ درجة يصح معها أن نتساءل عن سر انتقاء أفلاطون لهما ليكونا موضوعًا لكتابه. بل من حقنا أن نتساءل هل هما حقًا من السوفسطائيين[1]؟

إذ نعلم جيدًا أنَّ السوفسطائيين باعتراف أفلاطون نفسه، كان لهم تقدير كبير في المجالس الثقافية الإغريقية، ولا نرىٰ سببًا لأن يكون يوثيديموس وديونيسودوروس من هذه الزمرة إذا كانا حقًا بالصورة التي رسمها لهما أفلاطون.

لنتأمل معطيات المحاورة:

يلعب سقراط في هذا النص الحواري دورًا مزدوجًا، فهو السارد والمحاور في الوقت ذاته. والداعي إلىٰ ذلك أنَّ المحاورة محكية بناء علىٰ طلب من كريتون. والشخوص التي تتداول الحوار الذي يسرده سقراط خمسة، هي بالإضافة إلىٰ يوثيديموس، و«أخيه» ديونيسودوروس[2]: الشاب كلينياس الذي يستعمل كحاجز بين

---

(١) يحسن أن ننوه هنا إلىٰ أنَّ ديلز وكرانز لم يوردا يوثيديموس وديونيسودوروس في الدوكسوغرافيا السوفسطائية. وفي ذلك نفي لاستحقاقهما الحضور كسوفسطائيين.

(٢) شكك بعض المؤرخين في كون هذين السوفسطائيين أخوين، علىٰ الرغم من استعمال صفة الأخوة في المتن الأفلاطوني لوصف علاقتهما. وكان مستند الشك في أن يكون اللفظ دالًا علىٰ رابطة الدم، هو أنَّه مجرد نعت جوّز إطلاقه عليهما تقاربهما في الفكر وتشاركهما في الدفاع عن الموقف ذاته.

المحاور الرئيس أي سقراط وبين السوفسطائيَيْن، أو لنقل إنَّ محاورة سقراط لهما كانت عبر توسط كلينياس. كما نلحظ حضور كتاسيسبوس وإن بشكل عابر، لكنه معبر جدًّا بتفاعله الوجداني التلقائي الغاضب من تلاعب السفسطة بالكلمات.

ونظرًا لخصوصية هذا المتن التي أشرنا إليها عند تحديد قصدية أفلاطون من كتابته، أي تعريف تقنية المساجلة السوفسطائية، فإنَّنا نرىٰ أنَّ طريقة الحوار لها أولوية علىٰ موضوعه، الذي يصر السوفسطائي علىٰ حرف النقاش عنه، وأعني به موضوع الحكمة والسعادة؛ ولذا فقراءتنا لهذا المتن تروم التقاط التقنية السجالية السوفسطائية.

- لحظات المساجلة[1]:

في مهاد المحاورة إخبار بأنَّ سوفسطائيين من خيوس هما الأخوان يوثيديموس وديونيسودوروس وصلا إلىٰ أثينا. وفي توصيفهما إشارة إلىٰ أنهما متميزان ليس فقط في فن الحوار بل حتىٰ في الملاكمة والقتال العسكري، حتىٰ إنَّ سقراط قارنهما بملاكمين أكرينيين شهيرين، ثم ميزهما بأنهما قادران علىٰ أن يعلما ليس فقط الصراع باللكمات، بل حتىٰ الصراع بالكلمات أيضًا. هذا إضافة

---

(١) نوجز هنا لحظات المحاورة استنادًا علىٰ الترجمة العربية التي قدّمها تمراز:
أفلاطون، محاورة يوثيديموس، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، ترجمة داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤.

إلىٰ أنهما حاذقان في استعمال عدة السلاح.

ويضيف سقراط لبيان احترافهما للمهارة السوفسطائية، بأنهما يستطيعان نقض أي قضية سواء كانت حقيقية أو زائفة. لذا يدعو صديقه كريتون للذهاب معه للقائهما، لكن هذا الأخير طلب منه ابتداء، قص لقائه السابق معهما، ليكشف له أي نوع من الرجال سيلتقي.

فيبدأ سقراط في السرد، قائلًا بأنَّه كان جالسًا في قاعة المناقشات العامة، ولَمَّا هَمَّ بالقيام، جاءه الصوت الإلهيُّ ناهيًا له عن الانصراف من المكان فجلس، فإذا بالأخوين يوثيديموس وديونيسودوروس يدخلان متبوعين بعدد كبير من معجبيهما. كما دخل أيضًا كلينياس وجلس إلىٰ جانب سقراط.

بعد أن حيَّا سقراط الأخوين، خاطب كلينياس قائلًا:

هذان رجلان عاقلان، يوثيديموس وديونيسودوروس، يعرفان كل شيء عن الحرب وفن الصراع والعدة العسكرية. كما أنهما قادران علىٰ أن يعلما المرء كيف يدافع عن حقوقه في المحاكم، عند تعرضه للظلم.

فلما سمع الأخوان حديث سقراط بادرا إلىٰ القول باستعلاء واستخفاف، بأنَّ تلك الأمور التي نسبها لهما ثانوية جدًّا. فاستعلم سقراط منهما عن الأمور الأهم التي يجيدانها. وكان جواب يوثيديموس أنَّ الأهم من ذلك كله هو أنهما قادران علىٰ تعليم الفضيلة.

أبدىٰ سقراط استغرابه من هذا الجواب، قائلًا إذا كنتما قادرين علىٰ تعليم الفضيلة؛ فإنني أول من يرغب في أن يتعلم منكما، كما لا أحد من العقلاء الحاضرين بزاهد في تلقي علم ثمين كهذا. ثم خص بالذكر الشاب كلينياس مشيرًا إليه بوصفه محتاجًا جدًّا لتعلم الفضيلة.

فاستجاب يوثيديموس مبتدئًا بسؤال كلينياس:

هل الذين يتعلمون هم العقلاء أم الجهال؟

فأجابه الفتىٰ: إنهم العقلاء.

وهنا تبدأ المحاورة كاشفة لنا عن المقصود من المتن ابتداء، أي تقديم صورة السوفسطائي كمتلاعب بالكلمات. حيث إنَّ سؤال هل يمكن تعليم الفضيلة، وكيف السبيل إلىٰ إنجاز ذلك التعليم؟ سرعان ما سيتم إغفاله، لينساق الحوار متقافزًا من موضوع إلىٰ آخر. دون معالجة أي من الموضوعات المثارة، بل أحيانًا يلتقط السوفسطائي كلمة عابرة؛ لحرف الحوار عن مساره.

لنتأمل:

اعترض يوثيديموس علىٰ كلينياس قائلًا بأنَّ الذي يتعلم هو من لا يعرف الأشياء التي يتعلمها؛ ولذلك فإنَّ الجهلة هم من يتعلمون وليس العقلاء.

ثم انبرىٰ ديونيسودوروس مسائلًا كلينياس:

عندما أملىٰ عليكم معلم القواعد اللغوية شيئًا ما، فهل كنتم

حينئذ أولادًا عقلاء أم جهلة؟

مرة ثانية يجيب كلينياس بأنهم كانوا عقلاء.

فاستلمه من جديد يوثيديموس مقدمًا سؤاله بصيغة أخرىٰ:

- هل المتعلم يتعلم ما يعرفه، أم يتعلم ما لا يعرفه؟

إزاء هذا السؤال أجاب كلينياس بأنَّ الذين يتعلمون ما لا يعرفونه.

فسأله يوثيديموس:

- هل تعرف الحروف؟

قال كلينياس:

- نعم.

فبادره مكررًا السؤال السابق بصيغة أخرىٰ:

- عندما يملي عليك المعلم، ألا يملي حروفًا؟

فأجاب:

- نعم.

- وإذا كنت تعرف كل الحروف، أليس المعلم يملي عليك جزءًا مما تعرف؟

- نعم.

- إذن إنك لا تتعلم ذاك الذي يمليه عليك، بل الذي يتعلم في هذه الحالة هو الذي لا يعرف الحروف.

- كلا، يا يوثيديموس إنني أتعلم.

- إذن فأنت تتعلم ما تعرف إذا عرفت كل الحروف؟

- نعم.

- إذن كنت مخطئًا في إجابتك.

استلم ديونيسودوروس الحوار مرة أخرىٰ قائلًا:

- إنَّ يوثيديموس يخادعك. أليس العلم اكتساب المعرفة، والعارف هو الذي يمتلكها؟

أجاب كلينياس:

- بلىٰ.

ديونيسودوروس: أليس اللاعارف لا يمتلك معرفة؟

- بلىٰ.

- إذن هل الذين ينالون المعرفة هم الذي يمتلكونها أو الذين لا يمتلكونها؟

أجاب كلينياس:

- إنهم أولئك الذين لا يمتلكونها.

- إذن يا كلينياس إنَّ الذين لا يعرفون هم الذين يتعلمون، وليس أولئك الذين يعرفون.

وهنا يبدو أنَّ سقراط لاحظ أنَّ الفتىٰ قد اضطرب ولم يحِر كيف يفلت من هذين الماكرين؛ فتدخل مواسيًا له قائلًا:

- لا تتفاجأ يا كلينياس إنهما يلقنانك أوليات فنهما، وما ورد الآن هو مجرد تسلية؛ أما الأسرار والجواهر الثمينة فستأتي لاحقًا.

لكن سقراط كان يضمر بمديحه هذا للزائرين السوفسطائيين رغبة في إخراجهما من لعبة الكلمات واستعادة الموضوع الذي زعما في البداية أنَّه مهمتهما الرئيسة، أي تعليم الفضيلة؛ لذا نلاحظه يوجه كلامه لكلينياس:

- سأبادر بوضع الطريق الحواري الذي ينبغي أن يتبعاه معك كي يتحقق النفع. ألا يرغب جميع الناس في السعادة؟ ألا تكمن السعادة في العدل والاعتدال والشجاعة والحكمة؟ أليس نفع هذه الأشياء مشروطًا بحسن استعمالنا لها، وأنَّ الاستعمال الخطأ للشيء أسوأ من عدم استعماله؟ إذن ليست المعرفة، أي الحكمة التي ترشدنا إلىٰ ذلك الاستعمال الصحيح، هي أثمن شيء؟

فهل الحكمة تُتعلم أم يتملكها الإنسان تلقائيًا؟

وبعد طرحه لتلك الاستفهامات، ختم بالتنبيه إلىٰ وجوب بحثها، وكأنَّه ينفي بذلك كل الخطاب الذي لاكه السوفسطائيان من قبل، منبهًا ضمنيًا إلىٰ أنهما أغفلا السؤال المركزي الذي بدأ به الحوار.

لكن ديونيسودوروس يبادر سقراط بسؤال مستفز:

- أخبرني يا سقراط، ويا بقية الحضور، الذين ترغبون في أن

يصبح هذا الفتىٰ عاقلًا، هل أنتم حقًا جادون؟ إذا كنتم فعلًا جادين في هذا الطلب فمعناه أنكم تريدون من هذا الفتىٰ أن يصير ما ليس إياه، أي أن يفنىٰ وينعدم!

هنا تدخل كتاسيبوس غاضبًا:

- ما الذي دفعك لكي تكذب علينا، فتنعتنا بأنَّنا نريد انعدام كلينياس؟

بادر يوثيديموس كتاسيبوس بسؤال مفاجئ يستغل ملمحًا من التعاليم الإيلية:

- هل تعتقد بأنك قادر علىٰ أن تنطق بكذبة؟ لا أحد يقدر علىٰ أن يقول ذلك الذي لا يكون؛ لهذا فإنَّ ديونيسودوروس لا يمكن أن يقول إلا ما يكون حقيقيًا وما هو كائن[1].

قال كتاسيبوس مشيرًا إلىٰ ديونيسودوروس:

- أنا لا أفعل سوىٰ نقضه عندما أراه يتكلم بطريقة غير مناسبة. وهو من جانبه يجب أن لا يخلط بين النقض والشتم، فهما مختلفان.

فأجابه ديونيسودوروس مستفهمًا باستغراب:

---

(١) هنا يستثمر يوثيديموس ثابتًا من أهم الثوابت الفكرية في التعاليم الإيلية، التي تفصل بين ثلاثية اللاوجود والفكر واللغة. إذ بسبب لاموجودية اللاوجود، فهو غير قابل للإدراك والنقل اللغوي. وهذا ما يعبّر عنه برمنيد في الشذرة الثانية بقوله: «لا تستطيع معرفة اللاوجود، ولا أن تنطق به».

- نقض! كيف يستطيع أن ينقض بعضنا بعضًا، «عندما يكون كل منَّا معبرًا عن الشيء عينه»؟

ثم في الحالة التي أكون فيها أنا أعبّر عن شيء آخر غير الذي تعبّر عنه أنت، أو أقول أنا شيئًا ولا تقول أنت، أيكون هناك نقض؟ كيف لمن لا يتكلم أن ينقض من يتكلم؟

هنا يضطر سقراط إلىٰ التدخل من جديد قائلًا لديونيسودوروس:

- ما تعني بقولك هذا؟ وإذا لم يكن هناك باطل ولا جهل، فماذا أتيتما لتعلمانه هنا؟ أوَلم تقولا من قبل بأنكما تقدران علىٰ تعليم الفضيلة أفضل مما يعلمها أي أحد غيركما، ولأي شخص له استعداد لأن يتعلم؟!

فأجابه ديونيسودوروس:

- هل أنت عجوز أبله يا سقراط حتىٰ تذكر شيئًا قلته أنا في البداية، وإذا ما قلت أي شيء آخر السنة، فإنني أفترض بأنك ستعرضه هو أيضًا.

ناوره سقراط بذكاء قائلًا:

- كنت غبيًا وارتكبت خطأ يا ديونيسودوروس.. لكن إذا لم أكن وقعت في الخطأ، فإنّه لم يكن بإمكانك أن تنقضني. وعليه، فأنت مخطئ مرة ثانية بقولك بأنَّه لا يوجد خطأ ولا نقض.

ثم التفت إلىٰ كلينياس:

- أين تركنا المحاورة. ألم نتفق علىٰ أنَّ الفلسفة يجب أن تدرس؟ وأنَّ الفلسفة هي اكتساب المعرفة التي تجلب لنا الخير؟

تدخل يوثيديموس من جديد في الحوار بعض طول مراقبة للسجال الدائر بين سقراط وبين ديونيسودوروس، قائلًا:

- إنني أستطيع أن أبيِّن لك هذه المعرفة . . . يا سقراط. إذا كنت تعرف أي شيء، فأنت تعرف كل شيء. وبما أنك قلت إنك تعرف شيئًا ما؛ فأنت إذن عارف بها كلها.

لكن سقراط يرمي الوصف إلىٰ محاوريه قائلًا:

- «وهل أنتما تعرفان كل شيء؟».

ولما ردَّ ديونيسودوروس بالإيجاب، اتخذ سقراط من ادعائه موضوع اختبار، قائلًا:

- «وهل تعرفان كل الأشياء بما فيها النجارة، وقص الجلد والخياطة والأسكفة وعدد النجوم، وعدد حبات الرمال؟».

فأجاباه بأنهما يعرفان كل شيء!

هنا تدخل كتاسيبوس الغضوب مرة أخرىٰ، مقاطعًا:

- «إني أستحلفكما، أعطياني علىٰ ما تقولان برهانًا يجعلني قادرًا علىٰ معرفة ما إذا كنتما تتكلمان الحقيقة، وذلك بإخباري كم عدد أسنانكما؟».

استمر الأخوان يكرران اللازمة ذاتها بأنهما يعرفان كل شيء.

فسأل سقراط ديونيسودوروس حينها، ما «إذا كان قادرًا أن

يرقص، فأجابه بنعم، وأنَّه يقدر أن يقفز بين السيوف، ويدور علىٰ الدولاب، وأنهما عرفا كل شيء منذ ولادتهما»[(١)].

بل تجاوز يوثيديموس إلىٰ سقراط نفسه، فقال له: «وأنت أيضًا يا سقراط تعرف كل هذا تمامًا، إذا ما أجبتني علىٰ سؤال. هل تعرف شيئًا أو لا تعرف؟».

فأجابه:

- إنني أعرف.

«وهل تعرف بماذا تعرف، أو أنك تعرف بشيء ما آخر؟

- أعرف بما أعرف.

- وهل ستكون قادرًا أن تعرف كل الأشياء إذا لم تعرف كل شيء؟

- مستحيل.

- وبعد يمكنك أن تضيف ما تريد، فأنت اعترفت بأنك تعرف كل شيء»[(٢)].

لكن سقراط لم يستسلم فبادر يوثيديموس:

- هل أعرف أنَّ الأخيار يكونون ظالمين؟

- «أنت تعرف، يا سقراط، أنَّ الأخيار ليسوا ظالمين.

---

(١) أفلاطون، محاورة يوثيديموس، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، ترجمة داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص١٢١.

(٢) أفلاطون، محاورة يوثيديموس، م س، نفسه.

- وأين تعلمت ذلك يا يوثيديموس؟

قال ديونيسودوروس:

- لم تتعلمه في أي مكان.

- إذن فأنا لا أعرفه.

عندها قال له يوثيديموس:

- إنك تخرب المحاورة، يا ديونيسودوروس؛ لأنَّ سقراط سيبرهن أنَّه لا يعرف، وبعد ذلك سيكون عارفًا وغير عارف في الوقت عينه»[1].

وهنا يستغل سقراط مرة أخرىٰ منطوقات السوفسطائيين السابقة، حيث يستدير معقبًا علىٰ يوثيديموس:

«ماذا تعتقد يا يوثيديموس، هل يظهر لك أخوك العالم بكل شيء أنَّه مخطئ؟».

استحكم مأزق السوفسطائيين، فكان لا بدَّ من مهرب وهنا تدخل ديونيسودوروس قائلًا:

- هل أنا أخو يوثيديموس؟

فأدرك سقراط أنَّ المقصد من هذا السؤال هو الانفلات من جديد فقال:

- «من فضلك لا تقاطعنا، يا صديقي الصالح، أو تمنع

---

(١) أفلاطون، محاورة يوثيديموس، م س، ص١٢٢.

يوثيديموس من البرهنة لي أنني أعرف الخيِّر أنَّه ظالم، يمكنك أن تسمح لي بتعلم درس كهذا علىٰ الأقل».

وفي هذه اللحظة من السجال يوغل أفلاطون في تسفيه صورة السوفسطائي، حيث ينساق الحوار في مسار آخر متحررًا من جميع الاشتراطات الجادة في تأسيس الجدل الفكري. لنتأمل هذا المقطع المسهب:

- «إنك تتهرب من المحاورة يا سقراط، وترفض أن تجيب.

قلت له: لا عجب في ذلك.. أنا لست هرقل، وحتىٰ هرقل لم يستطع أن يحارب ضد الهيدرا سوفسطائية.

فقال لي ديونيسودوروس: هل ستخبرني يا سقراط، إذا ما كان آيولوس ابن أخي هرقل أكثر من كونه ابن أخيك؟

- إنني سأجيبك يا ديونيسودوروس بما أنك تمنعني من أن أتعلم الحكمة من يوثيديموس، وأقول لك، بأنَّه لم يكن ابن أخي علىٰ الإطلاق، بل ابن أخي هرقل، وأبوه لم يكن أخا باتروكلس، لكن إيفيكليس، الذي هو أخو هرقل.

- وهل يكون باتروكلس أخاك؟ نعم إنَّه أخي من أمي وليس من أبي.

- إذن، فهو أخوك وليس أخاك؟

- نعم إنَّه ليس من الأب نفسه، يا رجلي الطيب، لأنَّ تشايراديموس كان أباه، وأبي كان سافرونيسكوس.

- إذن فإنَّ تشايراديموس كان غيرًا من أبٍ، وكونه غيرًا من أبٍ، فهل تكون أنت يا سقراط الشيء عينه كالحجر؟

- أنا لا أعتقد بأني حجر بكل تأكيد، ومع هذا فأنا أخشىٰ أن يكون بإمكانك برهنة أني واحد.

- ألست أنت غيرًا من الحجر؟

- نعم.

- وكونك غيرًا من الحجر، فأنت لست حجرًا. وكونك غيرًا من ذهب، فأنت لا تكون ذهبًا. وهكذا فإنَّ تشايراديموس يكون غيرًا من أبٍ فهو ليس أبًا.

قال يوثيديموس، بعد أن استلم المحاورة:

- فإذا كان تشاياديموس أبًا، حينئذ فإنَّ سافرونيسكوس كونه غيرًا من أبٍ، لا يكون أبًا، وتكون أنت بلا أبٍ يا سقراط.

فرد عليه كتاسيبوس قائلًا:

- أولًا يكون أبوك في هذه الحالة عينها لأنَّه غيرٌ من أبي؟

- لا بالتأكيد.

- إذن فهو يكون الشيء عينه؟

- إنَّه الشيء عينه.

- إنَّ الفكرة لا تسرني. أيكون هو أبي فقط، يا يوثيديموس أو أنَّه أبٌ لكل الرجال الآخرين؟

- إنَّه أبٌ لكل الرجال الآخرين.

- هل تفترض يا كتاسيبوس أنَّ الشخص ذاته يكون أبا وليس أبًا؟

- إنني أتصور هذا بدون ريب.

- وهل تفترض أنَّ الذهب لا يكون ذهبًا وأنَّ إنسانًا لا يكون إنسانًا؟

- إنهما لا يكونا في نسبة مادية، يا يوثيديموس، ومن الأفضل أن تكون حذرًا؛ لأنَّه شذوذ أن تفترض أنَّ أباك هو أبو الجميع.

- لكنه أبٌ للجميع.

- ماذا، هل هو أبٌ للجراء فقط، أو للأحصنة، ولكل الحيوانات الأخرىٰ؟

- إنَّه أبٌ للكل.

- وهل أمك أم للجميع أيضًا؟

- نعم.

- وهل لدىٰ أمك ذرية بحرية من أولاد الشوارع الأشقياء؟

- نعم. وأمك أيضًا يا كتاسيبوس.

- وهل يكون سمك القوبيون النهري وجراء الكلاب وصغار الخنازير إخوتك؟

- نعم، وهي إخوتك كذلك.

- وهل أبوك خنزير بري وكلب؟

- وهذه هي حالة أبيك.

فقال يوثيديموس سأستخرج الاعترافات عينها منك قريبًا إذا ما كنت ستجيب علىٰ أسئلتي، يا كتاسيبوس:

- هل لديك كلب؟

- نعم وواحد وغد.

- وهل له جراء صغيرة؟

- نعم، وتشبهه إلىٰ حدٍ بعيد.

- وهل الكلب أبوها؟

- نعم؛ لأنني رأيته يتصل بأمِّ جراء الكلب الصغيرة بالتأكيد.

- أو ليس ملكك؟

- إنَّه ملكي بدون ريب.

- مادام الأمر كذلك، فهو أبٌ، وهو ملكك، وجراء الكلب الصغيرة هي إخوتك.

فقال ديونيسودوروس مقاطعًا بسرعة:

- دعني أسألك سؤالًا صغيرًا واحدًا أكثر، كي لا يتمكن كتاسيبوس من أن يرد علىٰ السؤال بكلمة: هل تضرب كلبك يا كتاسيبوس؟

فأجابه ضاحكًا:

- إنني أضربه حقًا، بما أنني لا أستطيع ضربك.

- إذن أنت تضرب أباك؟

- سيكون لدي سبب أكبر لأضرب أباك، بماذا كان يفكر هو عندما أنجب هذين الولدين العاقلين؟ إنَّ أباكما استخرج خيرًا كثيرًا منكما ومن إخوتكما جراء الكلاب الصغيرة ومن حكمتكما هذه.

فأجابه ديونيسودوروس:

- لكن لا أنت ولا هو، يا كتاسيبوس، تتملكهما أية حاجة له خير كثير.

هكذا استمر هذان السوفسطائيان في طرح أسئلة والإجابة علىٰ الأسئلة، يا عزيزي كريتون، وقد استحسن الحاضرون كلامهما بشكل كامل، وكانوا غارقين بالضحك»(١).

ذاك كان سرد سقراط لما جرىٰ من محاورة طريفة، لكن كريتون لما أنصت إليه اقتنع بأنَّه ليس ثمة داعٍ للذهاب إلىٰ الأخوين يوثيديموس ديونيسودوروس، رغم تشجيع سقراط له للقاء بهما.

ثم تختم المحاورة بحديث كريتون عن ولديه وتخوفه من مستقبلهما، وأنَّه موزع بين التفكير في تأمين حياتهما بالمال، وبين التعهد بتعليمهما الفلسفة. والسبب أنَّ الذين يزعمون الحكمة والتفلسف، ليسوا سوىٰ كائنات شائهة. فيجيبه سقراط بأنَّ الفلسفة

---

(١) أفلاطون، محاورة يوثيديموس، م س، ص١٢٢-١٢٣.

كغيرها من الفنون يكون أغلب محترفيها هم النوع الأسوأ، وأنَّ القلة فقط هم الصالحون. لكن رغم ذلك فليس هذا بسبب لكي تمنع ولديك من خير الفلسفة.

وهكذا يتبيَّن أنَّ خاتمة المتن توكيد علىٰ أنَّ السفسطة ليست تعليمًا للفضيلة ولا للحكمة؛ بل هي تعليم لتقنية التلاعب بالألفاظ، وعراك خطابي يراد منه الانتصار الذاتي لا تَقَصُّد الحقيقة، والتخلق بالفضيلة.

ثم لقد قلنا في بدء حديثنا عن هذه المحاورة بأنَّ ثمة اجتهادًا في ترتيبها خارج مرحلة «محاورات الشباب»، وقد أوردنا أطروحة بول ناتورب الذي يرتب «يوثيديموس» كملحق لمحاورة «ثياتيتوس»، وأطروحة هنري سيدفيك الذي يرىٰ أنَّ «يوثيديموس» كتبت متزامنة مع محاورة «السوفسطائي». كما أوردنا اجتهاد بفليدرير E. Pfleiderer، الذي رتب «يوثيديموس» بعد «السوفسطائي». وعلىٰ الرغم من أنَّنا رفضنا هذا الترتيب المتأخر، فإنَّنا نستغل هذه المجاورة التي أشار إليها أولئك الباحثون لكي نبني استنتاجًا ينبِّه إلىٰ استمرارية النقد الأفلاطوني للسفسطة. حيث إذا أضيفت محاورة «يوثيديموس» إلىٰ متن «السوفسطائي» تكتمل مواد التأويل الأفلاطوني الذي هيمن علىٰ تاريخ الفكر اللاحق؛ إذ إنَّ «يوثيديموس» تقدّم وصفًا لـ «المنهج» بينما المتن الآخر يقدّم وصفًا للكائن السوفسطائي ذاته المتسلح بذلك المنهج المخاتل. ومعلوم أنَّ محاورة «السوفسطائي» من أواخر المحاورات

السوفسطائية، بل هي بالإضافة إلىٰ «ثياتيتوس» و«برمنيد» تعبير عن وجود أزمة عقلية حادة مَرَّ بها أفلاطون في أواخر حياته؛ إذ حتىٰ نظرية المثل لا يوردها أفلاطون في محاورة «السوفسطائي» مبرأة من الاستشكال، بل قبل محاورة «برمنيد» التي سيقدّم فيها المراجعة النقدية الشاملة لنظرية المثل -التي كان قد مهّد لها في «الجمهورية»، ورسم ملمحها في «المأدبة»، ثم أسسها في «فيدون»- نراه في «السوفسطائي» يشير إلىٰ مشكلة «الوضيع» مسائلًا مشروعية كينونته في عالم المثل. لكن نسجل هنا ملحوظة، وهي أنَّه علىٰ الرغم من أنَّ المحاورة كتبت في لحظة اشتداد الأزمة الفكرية لأفلاطون، وهي الأزمة التي ستسلمه إلىٰ مراجعة شجاعة لموقفه الفلسفي، خاصة في متن «برمنيد»، فإنَّنا لا نراه قد أبدىٰ أي استعداد لمراجعة موقفه من السوفسطائيين، بل استصحب موقفه القديم، الذي عبّر عنه في «يوثيديموس» في صيغة بيان المنهج السوفسطائي، وزاد من توكيده بتحويله إلىٰ مواصفات ماثلة في الشخصية.

أما درجة صدقية هذا التأويل الأفلاطوني للسفسطة، فأمر بحثناه بتوسع في كتابنا السابق ولا داعي لتكراره هنا.

- ٧ -

محاورة «جورجياس»

أو الخطابة

يمكن أن نعنون المحاورة بـ «الفلسفة والخطابة»؛ حيث إنَّ الموضوع المحوري هو التقابل بين هذين النمطين في التفكير والقول. إذ يساجل سقراط ثلاثة سوفسطائيين هم جورجياس وبولوس وكاليكليس[1]، متجاذبًا معهم حوارًا جميلًا حول ماهية الخطابة ووظيفتها.

وإذا نظرنا في صيرورة الحوار بغية تحديد من كانت له الكلمة الأخيرة، فالمحاورة تنتهي بالرفع من القول الفلسفيِّ علىٰ القول الخطابيِّ. إذ حرص أفلاطون علىٰ أن يجعل المقولة الأخيرة هي خطاب سقراط لكاليكليس:

---

(١) قلنا في مدخل كتابنا «دفاعًا عن السوفسطائيين» تعريفًا بكاليكليس بأنَّه «ليس له في الدوكسوغرافيا ما يسمح ببناء مبحث خاص به، نعزز به أو ننفي ما نسبه إليه أفلاطون. بل حتىٰ وجوده التاريخي يرىٰ بعض المؤرخين أنَّه مشكوك فيه، ويحتمل أنَّه شخصية متخيلة، حيث لا يرد ذكره سوىٰ في محاورة جورجياس».

«إنَّ استدلالك ليس له أي قيمة»[1].

لكن إذا صرفنا النظر عن هذه الصيغة الجازمة التي اختتم بها السجال، والتفتنا إلىٰ المحتوىٰ المعرفي للمحاورة، سنلاحظ أنها انتهت دونما حسم ولا اعتراف من محاوري سقراط بما ختم به السجال.

ثم نلاحظ أيضًا أنَّه علىٰ الرغم من ضمور حضور السوفسطائي جورجياس في المتن، أصرَّ أفلاطون علىٰ تسمية المحاورة باسمه. وهو ما يدفع نحو الاستفهام عن سبب ذلك. إذ يحق لنا بقياس مساحة الحضور أن نتساءل لماذا لم يعنون أفلاطون نصَّه هذا باسم كاليكليس أو حتىٰ باسم بولوس؟! وقد سبق أن فسرنا ذلك في كتابنا «**دفاعًا عن السوفسطائيين**» بأن قلنا بأن «لا حاجة لأفلاطون لأن نشهد له بأنَّه ماهر جدًّا في بناء متونه الحوارية. بل حتىٰ المداخل الممهدة التي تبدو في الظاهر مجرد مشاهد عابرة فيها أحيانًا مفاتيح مهمة لتحصيل دلالة نظام المحاورة».

لنتأمل هذه الفقرة التي استهل بها أفلاطون كتابه:

«كاليكلس: الإنسان العاقل، كما يقول المثل يأتي متأخرًا إلىٰ العراك لكن ليس إلىٰ الوليمة.

سقراط: وهل نحن متأخرون في مجيئنا إلىٰ الوليمة؟

---

(1) Platon, Gorgias, 527e.

كاليكلس: نعم، وإنها لوليمة سارة؛ لأنَّ جورجياس قد عرض لنا لتوّه العديد من الأشياء الفاخرة.

سقراط: إنها ليست غلطتي يا كاليكلس، يجب أن نضع اللوم علىٰ صديقنا تشايرافون[1]؛ لأنَّه جعلنا نضيع الوقت سدًى في الساحة العامة»[2].

ترىٰ ما قصد أفلاطون من هذا التمهيد؟ ما الداعي إلىٰ الإشارة إلىٰ تأخر سقراط عن الوصول إلىٰ بيت كاليكليس، حتىٰ فاتته مداخلة جورجياس؟

قلنا في كتابنا «**دفاعًا عن السوفسطائيين**» بأنَّنا كقرَّاء لمحاورة «جورجياس» لن نفهم سر هذا المهاد إلا لاحقًا؛ إذ إنَّ قصد أفلاطون منذ البداية هو التمهيد بما يسمح له بسحب جورجياس من الحوار في اللحظة التي يريد، لإدخال بولوس. وهذا بالضبط ما سيحصل إذ نراه يضع علىٰ لسان جورجياس ما يتعلل به للاعتذار عن الاستمرار في الحوار؛ حيث سيقول بأنَّه سبق له أن تحدث بإسهاب قبل مجيء سقراط، وهكذا يدخل أفلاطون بولوس من جديد، كتمهيد لإخراجه مرة ثانية وإدخال كاليكليس كمحاور رئيس[3].

---

(١) شايرافون هو ما نرسم اسمه في كتابنا هذا بـ «خيريفون».

(٢) أفلاطون، محاورة جورجياس، المحاورات الكاملة، المجلد الثاني، ترجمة داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص٣٠٧.

(٣) الطيب بوعزة، دفاعًا عن السوفسطائيين، مدخل الكتاب.

لكن هذه التقنية الفنية في تأسيس الحوار لا ينبغي أن تجعلنا نغفل عن المقصد الخفي[1] المحرك لنظام البنية، وكيفية توزيع الأدوار. والفرضية التي نميل إليها هي أنَّ مكانة جورجياس أعلىٰ من أن تسمح لأفلاطون بأن يسترذله بسهولة. كما أنَّ العدالة التي يستنزلها بولوس وكاليكليس إلىٰ مجرد قوة هوجاء لم يرد أفلاطون أن يضعها علىٰ لسان جورجياس؛ فكان لا بدَّ له من سحبه من الحوار ليستقيم الغرض.

لكن ما هي صيرورة هذا العرض؟

يمكن أن نقسم بنية المتن إلىٰ ثلاث لحظات رئيسة بحسب الشخصية التي يساجلها سقراط، حيث نراه:

- في اللحظة الأولىٰ يتحاور مع جورجياس.
- وفي الثانية مع بولوس.
- ثم في الثالثة مع كاليكليس.

وقبل هذه اللحظات الثلاث ثمة مهاد يقدّم فيه أفلاطون ما أوضحناه سابقًا، أي الحضور المتأخر لسقراط وخيريفون إلىٰ بيت كاليكليس. وبعد تلك اللحظات، ثمة أيضًا ما يمكن أن نسميه بختم المحاورة، حيث يسترسل سقراط في الكلام، دونما تدخل

(١) نرىٰ في إخراج جورجياس من الحوار فرصة لاستنزال السفسطة إلىٰ المستوىٰ الذي يريده أفلاطون. علىٰ الرغم من إخفاء ذلك بتدخل بولوس في شكل المدافع الأقوىٰ علىٰ جورجياس من جورجياس نفسه.

من محاوريه، مستثمرًا سردًا ميثولوجيًا حول عالم الأموات والجزاء الذي يتلقاه الإنسان فيه علىٰ عمله في الدنيا.

وهكذا يمكن حسبان بنية المتن خمسة أقسام، يشغل السجال المعرفي ثلاثة منها[1].

أما المكان الذي يؤطر المحاورة فهو بيت كاليكليس، حيث استضاف هذا الأخير السوفسطائي الشهير جورجياس. ولما وصل سقراط مرافقًا بصديقه خيريفون وجد بالإضافة إلىٰ ربِّ البيت وضيفه، شخصية سوفسطائية ثالثة هي بولوس.

وهذه الشخوص الخمسة متفاوتة في مقدار الإسهام في الحوار، وأقلها حضورًا هو خيريفون، حيث نجده في بداية المتن، ثم في نهاية اللحظة الحوارية الثانية بين سقراط وبولوس، حين يتدخل كاليكليس موجهًا سؤاله إليه (أعني خيريفون).

والقصد من مجيء سقراط هو محاورة جورجياس تحديدًا، في موضوع ماهية الخطابة، أو علىٰ الأقل هذا هو ما يُشار إليه في مبتدأ المتن. لكن كما أسلفنا القول، ستتجه صيرورة المجادلة نحو مساجلة بين سقراط وبولوس ثم كاليكليس. أما موضوع الحوار فعلىٰ الرغم من أنَّ الفكرة المركزية هي فنُّ الخطابة في تقابل مع

---

(١) إذا كان من الواضح أنَّ القسم الأخير ليس فيه حوار، بل حديث مسهب مسترسل من قبل سقراط، فإننا أيضًا نستبعد القسم الأول رغم حضور الحوار فيه؛ وذلك لأنَّه مهاد لانطلاق المحاورة، خالٍ من أي سجال معرفي؛ فصحَّ لنا من ثمَّ القول بأنَّ ذلك السجال يشغل ثلاثة أقسام فقط.

القول الفلسفيِّ، لا بدَّ أن نضيف موضوعًا لا يقل محورية، وإن تفرع من النقاش في الموضوع الأول، وأعني به مفهوم العدالة.

ثم إضافة إلىٰ هذين الموضوعين المحوريين، ثمة موضوعات جزئية متفرقة بين لحظات الحوار، نذكر منها تمييز الفن الحقيقي عن الفن الزائف، وتحديد مفهوم الشر بوصفه فعل اللاعدل، والخير بوصفه فعل العدل، والتوكيد علىٰ عدم التوافق بين قانون الطبيعة والعدالة. والتمييز بين اللذة والسعادة، وبين السفسطة والفلسفة.

لكن هذه الموضوعات متفرقة بين السطور ومتفاوتة من حيث المساحة المخصصة لها.

❊ ❊ ❊

تبدأ المحاورة بسؤال من خيريفون لجورجياس، غير أنَّ هذا السوفسطائيَّ الكبير لم يبادر إلىٰ الإجابة، بل الذي أجاب هو بولوس، متحدثًا بإعجاب عن جورجياس وعن فنِّ الخطابة الذي يعلمه. وهنا يتدخل سقراط منتقدًا حديث بولوس، مما أرغم جورجياس علىٰ الانخراط في المجادلة بنفسه.

وبذلك ينسحب بولوس وكذا خيريفون، ليتجاذب سقراط الحوار مع جورجياس، وهو الحوار الذي يشغل مساحة من المتن تبدأ من الفقرة (٤٤٩ أ) وتنتهي في الفقرة (٤٦١ ب).

كان سؤال سقراط:

«ما هو الفن الذي تتقنه وتعلمه يا جورجياس؟».

فأجابه السوفسطائي بأنَّه فنُّ الخطابة. ولبيان فائدته استحضر الواقع السياسي والاجتماعي، حيث نسب لهذا الفن إكساب متعلمه القدرة علىٰ إقناع القضاة في المحاكم، كما يجعله قادرًا علىٰ إقناع جموع الحاضرين في الجمعية العامة.

ويستلم سقراط هذا الجواب معيدًا صياغته واستجماع دلالته ليخلص إلىٰ أنَّ فائدة فنِّ بلاغة الخطابة، هي أنَّه ينتج في المتلقي شعور الاقتناع. ويُؤَمِّنُ جورجياس علىٰ هذا الاختزال دون أن يتنبه إلىٰ مراد سقراط الذي يريد أن يؤسس عليه أمرًا آخر. وهو ما حقيقة هذا الإحساس بالاقتناع الذي تحدثه كلمات الخطيب السوفسطائي؟ هل هو ناتج عن معرفة أم مجرد تأثير شعوري بوسائل أخرىٰ غير الأدوات المعرفية؟

لم يخف جورجياس حصره لوظيفة فنِّ الخطابة في الإقناع تحديدًا. ناظرًا إلىٰ هذا القصد بأنَّه علىٰ قدر من الأهمية بما لا يَجُوزُ التقليل من قيمته. حيث يسترسل مسهبًا في أهمية مقصد الخطابة، ناظرًا إلىٰ أنها فنٌّ يمكن أن يجعل السامع مقتنعًا بما يقوله الماهر في هذا الفن، حتىٰ ولو لم يكن حقًا. ولكنه لا ينسىٰ أن يستدرك بأنَّه لا ينبغي استعمال هذا الفن في أغراض الشر.

لكن سقراط لا تقنعه أمثال هذه الاحترازات، بل يطلب تحديد الدلالة بدقة؛ لهذا نلاحظه يوجّه الحوار باستفهام دقيق:

هل فن الخطابة هو وحده الذي يحقق الإقناع أم هناك غيره

من الفنون التي تؤدي هي أيضًا هذه الوظيفة؟

ثم يسترسل مشككًا في حصر الإقناع في فن الخطابة، مشيرًا إلىٰ أنَّ علم الحساب مثلًا مقنعٌ، بل بتحليل مقارن يبيِّن سقراط أنَّ الإقناع الذي تمارسه الخطابة لا يقوم علىٰ معرفة، مثلما هو الحال مع علم الحساب؛ بل علىٰ مجرد التأثير الشعوري، وأنَّ هذا التأثير يحصل مع الجهلة تحديدًا.

وبسبب تركيز سقراط علىٰ وجوب تدقيق دلالة المفهوم، نلقىٰ أنَّ اللعب بالكلمات لم يفد جورجياس؛ لهذا تعلَّل(١) بأنَّه سبق أن قدّم شرحًا لفن بلاغة الخطاب قبل حضور سقراط!

وكان السؤال الفارق الذي انتهت به هذه اللحظة الحوارية هو تركيز سقراط علىٰ مفهوم العدل. حيث سأل جورجياس عن حاجة الخطيب إلىٰ معرفة العدالة. فأقرَّ السوفسطائي بذلك، بل أضاف بأنَّه لا يعلّم فقط تقنية إقناع القضاة في المحاكم، بل يحرص أيضًا علىٰ تعليم تلامذته ما هو عدل.

لكن سقراط يعقب بأنَّه إذا كان جميع الخطباء يعرفون العدالة، فكيف يتحقق للخطيب استعمال ذلك الفن في غير ما هو عدل؟

---

(١) من ذكاء أفلاطون أنَّ ذكره لتعلل جورجياس بأنَّه سبق أن قدّم شرحًا لفنه قبل مجيء سقراط، وأنَّ الحاضرين لا شك قد أصابهم الملل، لم يجعله في آخر لحظة من سجاله لسقراط بل قبيل تلك اللحظة، مما يوحي بأنَّ انتقال الحوار إلىٰ بولوس كان تلقائيًا.

اللحظة الثانية: مساجلة بين بولوس وسقراط:

يتدخل بولوس[1] فجأة فيستلم الحوار من جديد.

وتمتد هذه اللحظة الحوارية الجامعة بين بولوس وسقراط من المقطع (٤٦١ ب) إلىٰ (٤٨١ ب). وبما أنَّ المفهوم الذي كان في اللحظة الأولىٰ من السجال مرتكز سقراط لتسفيه الخطابة السوفسطائية هو العدالة؛ فإنَّه سيصير هو السؤال المركزي للحظتين الثانية والثالثة.

حرص بولوس في البداية علىٰ أن يستعلم من سقراط موقفه من الخطابة؛ فأجابه بحسم بأنها «ليست فنًّا علىٰ الإطلاق»، بل هي مجرد تملق ومكر وسياسة رديئة، تجعل الناس تتأثر بالجمال المزور. ومن ثمَّ فالسوفسطائيون لا قيمة لهم في المدينة وعملهم ليس قائمًا علىٰ معرفة، بل فقط علىٰ مهارة التلاعب بالكلمات للتأثير في المشاعر.

وبعد هذا الهجوم السافر علىٰ السفسطة، انتقل سقراط إلىٰ

---

(١) لحظة دخول بولوس فيها خدش واضح لمكانة جورجياس؛ إذ لم يستلم الحوار فقط، بل حرص علىٰ أن ينبِّه سقراط بأنَّه بطريقته الاستفهامية أسقط جورجياس في الخطأ. وكأنَّه يقدّم نفسه بأنَّه أفضل منه في إمكانية مساجلة سقراط. ثم إنَّ بولوس يُورَدُ في نص أفلاطون بوصفه ذا كتابات، وفي محاورة «فيدرس» (Phèdre, 267b- c) ينسب له أفلاطون مجموعة من عناوين يحتمل أنها فصول كتاب واحد خَطَّهُ بولوس في فن الخطابة.

الحديث عن الفلسفة وقيمتها في تحقيق السلوك الخير والعدل، وأنَّ سعادة الإنسان لا تتحقق إلا إذا كان في مسلكه عادلًا.

لكن بولوس يسخر من هذه الرؤية المثالية، مشيرًا إلىٰ الطاغية أرخيلاوس الذي بلغ الحكم بعد أن مارس أخطر أنواع المظالم، مقدمًا إياه كنموذج للاعدل، وفي الوقت ذاته للانتصار في الحياة السياسية والسعادة بما حققه فيها.

وينفي سقراط ذلك، مؤكدًا أنَّ وقوع الظلم علىٰ الذات يجعلها أقل تعاسة من ممارسته علىٰ الآخر، وأنَّ الخطابة السوفسطائية تسهم في إيقاع الظلم.

وهنا تبدأ اللحظة الثالثة في المساجلة، حيث تدخل كاليكليس مستلمًا الحوار بدعوىٰ أنَّ بولوس شخص يغلبه الحياء؛ فاستحيا أن يقول ما يفكر فيه. والمقصود بذلك تمهيد لبيان أفلاطون نظرية العدالة من منظور سوفسطائي، بتعريتها من أي غطاء مجاملة أو مداراة.

اللحظة الثالثة: بين سقراط وكاليكليس:

تبدأ اللحظة الثالثة من المقطع (٤٨١ ب) وتنتهي في المقطع (٥٠٦ ب). والمفاضلة التي يقيمها كاليكليس تشير بصريح العبارة إلىٰ أنَّ ثمة قانونين اثنين؛ أحدهما هو قانون الطبيعة والثاني هو القانون الوضعي الناتج عن اتفاق الضعفاء.

وقانون الطبيعة هو قانون القوة. الذي يمنح للإنسان حق

فرض رأيه وإرادته علىٰ الضعيف. وهو ما يحقق سعادته، التي هي إشباع رغباته الطبيعية. أما الفلسفة فهي مجرد خطاب واهم.

لذا لا يتردد كاليكليس في القول موجهًا خطابه لسقراط:

«إنني أحس برغبة في أن أضرب من يدرس الفلسفة»!

بل يضيف محذرًا سقراط بأنَّه لن يستطيع بفلسفته هذه حتىٰ أن يدافع عن نفسه إذا ما وقع يومًا في أمر أودىٰ به متهمًا إلىٰ المحكمة! بل يمكن أن يحكم عليه بالإعدام[١] وهو ذاهل متثائب دون أدنىٰ قدرة علىٰ مدافعة متهميه!

فيرد عليه سقراط بمساءلة مفهوم العدل عنده، جامعًا بينه وبين الشاعر بندار، في كونهما معًا يحددان العدل بإطلاق القوة الطبيعية. منبهًا إلىٰ أنَّ ذلك لا تقول به حتىٰ الكثرة؛ إذ إنَّ مطلبها هو المساواة والعدل، لا إطلاق القوة الطبيعية من كل عقال، ومن ثمَّ فهي لا ترغب في أن يكون حاكمها مستبدًا عاملًا من أجل منفعته الذاتية فقط.

فيضطر كاليكليس إلىٰ تعديل تعريفه قائلًا بأنَّ الأكثرية فعلًا تقول بذلك، لكن مقصوده هو أنَّ الذي يحكم هو الذي يعرف كيف تُدار الدولة وتُقاد الأكثرية. ولكن ليس معنىٰ هذا أنهم لا يعملون لشهواتهم وملذاتهم الخاصة. إذ إنَّه من السذاجة الظن بأنهم

---

(١) كأنَّ أفلاطون يشير هنا إلىٰ أنَّ إعدام سقراط الذي سيقع لاحقًا كان بسبب أنَّه لم يخاطب القضاة بأسلوب السفسطة! بل أراد الحقيقة وتكلم باسمها.

بخدمتهم للشعب يحققون سعادتهم؛ بل إنَّ السعادة لا تكون بخدمة الآخر، بل بخدمة الفرد لذاته. وهذا هو صوت الطبيعة وقانونها. والإنسان النبيل هو الذي يستجيب لهذا الصوت ويقدر علىٰ تنفيذه. وهو لا يستحي من ذلك؛ لأنَّ الذي يستحي هم الضعفاء العاجزون عن الوصول إلىٰ إشباع رغباتهم. ولا تتحقق السعادة إلا بالانغماس في الشهوات إلىٰ أقصىٰ حدٍ.

وإزاء هذا الخطاب السافر، يجيب سقراط مستحضرًا حكمة فلسفية، تفيد بأنَّ النفس الجاهلة كالوعاء المثقوب، والإنسان الشهواني ذو نفس جاهلة؛ لهذا فهو لا يشبع أبدًا، ومن ثَمَّ فهو لا يسعد بانغماسه في الاستجابة لطبيعة الشهوة. بل إنَّ انسياقه في الانغماس يدل علىٰ عدم إشباعه.

لكن هنا يرد كاليكليس معترضًا، بأنَّه لا ينفي أنَّ بعض الملذات خيرٌ وبعضها شرٌّ. فيستغل سقراط هذا الاعتراض بوصفه اعترافًا بوجود تمييز بين الخير واللذة. فيسترسل في أنَّ فضيلة الإنسان تكمن في طلبه للخير. والاعتدال في الاستجابة إلىٰ اللذات هو الطريق إلىٰ السعادة. وأنَّ الشر لا تطلبه الا النفوس الغبية؛ إذ لا أحد يقدم علىٰ فعل الشر بمحض إرادته العارفة.

وهذه هي الحكمة الفلسفية في مقابل السفسطة.

ثم يستحضر سقراط سردًا ميثولوجيًا يحكي عن المعاد الأخروي[١]

---

(1) Platon,Gorgias,527b.

ومحكمته العادلة التي لا تفيد فيها مهارة الخطاب، وإنما الذي يفيد هو سلوك الإنسان مسلك الخير في حياته هذه. مختتمًا بأنَّ هذا هو الطريق الصائب، أما الطريق الذي حاول كاليكليس أن يقنع به «فليس له أي قيمة»[1].

(1) Platon,Gorgias,527e.

- ٨ -

محاورة «هيبياس الكبرى»

أو الجمال

في قائمة «المحاورات السقراطية» نصان معنونان بـ «هيبياس». ولا مَيْز بينهما سوىٰ أنَّ الأول أضيف إليه نعت «الكبير» Hippias Major[1] والثاني وُسم بـ «الصغير»؛ وذلك توصيف لحجم النص فقط. كما أنَّ ثمة فارقًا في توقيت المحاورة، حيث جرت «هيبياس الكبرىٰ» قبل ثلاثة أيام من إلقاء هذا السوفسطائي لمحاضرة في أثينا. بينما جرت «هيبياس الصغرىٰ» لاحقًا.

تتميز «محاورة هيبياس» بكونها سجالًا ثنائيًا بين شخصيتين؛ إذ ليس فيها سوىٰ سقراط ومحاوره. وذلك علىٰ عكس العادة

---

(١) كذا يوصف متن هيبياس، حتىٰ في بعض الكتابات العربية؛ وذلك استمدادًا من النصوص الأجنبية؛ لأنَّ لفظ محاورة «ديالوغ» مذكر. وقد أوردنا النعت مذكرًا في العبارة؛ لأنَّنا استعملنا لفظ «النص»، وغيّرنا النعت في العبارة التي تلت ذلك؛ لأنَّنا استعملنا لفظ «محاورة» فوسمناها بـ «الكبرىٰ». واختلاف النعت بين الكتابين راجع إلىٰ حجمهما، وإن كان فريق يرىٰ الاختلاف راجعًا إلىٰ موثوقية النص الأول أي محاورة «هيبياس الكبرىٰ»، والشك في صدقية نسبة «هيبياس الصغرىٰ» لأفلاطون.

المتكررة في أكثر من محاورة، حيث يكثر عدد الذين يساجلهم سقراط. لكن رغم هذا لنا أن نضيف شخصية ثالثة، وإن حضرت دون إظهار هويتها، حيث استعملها سقراط/أفلاطون كحيلة لتأسيس السجال؛ بدءًا من اللحظة الأولىٰ لطرح السؤال، وهي أن يحاور سقراط السوفسطائي هيبياس باسم شخص لم يفصح عن اسمه؛ فتكون له كامل الحرية في مشاكسة محاوره بلسان ذلك الشخص الغائب. وقد نجح في ذلك حتىٰ بلغ الاستفزاز حدًّا قال معه هيبياس عن ذلك الشخص الذي يتحدث باسمه سقراط: «إنه جاهل وتنقصه التربية»[1]. ولا ننسىٰ أن نشير إلىٰ مقطع مهم في نهاية النص يفيد بشيء من التصريح بأنَّ الشخص الافتراضي الذي يتحدث باسمه سقراط هو سقراط نفسه؛ إذ نجده يقول شاكيًا لهيبياس:

«هذا الرجل الذي لا يكف عن مساجلتي ونقضي، هو في الحقيقة أقرب الأشخاص إليّ، إنَّه يسكن بيتي»[2].

كما يتميز أيضًا متن «هيبياس» بالوجازة والتركيز علىٰ موضوع محدد (تعريف مفهوم الجمال)، الذي يقارب من منظور التحديد الدلالي الذي يخلص إلىٰ تعليق السؤال. وهو سمت حاضر بقوة في مختلف «المحاورات السقراطية». وإذ نقول ذلك، نستغله فرصة لرفض التشكيك في صدقية نسبة هذا المتن الحواري لأفلاطون.

---

(1) Platon, Hippias Major,290 e

(2) Platon, Hippias Major,304 d.

صحيح أنَّ القول بنحله قول شاذٌ بالقياس إلىٰ جمهور المؤرخين والدارسين المتخصصين في الفكر الأفلاطوني، حيث لم يقل به سوىٰ عدد قليل جدًا، مثل أستAst الذي كان أول من شكك في صدقية نسبة المتن وذلك عام ١٨١٦، وويلاموفيتز عام ١٩١٩ الذي زعم أنَّ النص كتبه أحد تلامذة أفلاطون، ودروثي طاران Dorothy Tarrant[1] التي استعادت تشكيك ويلاموفيتز، محاوِلة تأكيده بدراسة دقيقة استحضرت من نص المحاورة عددًا من الفقرات التي تفيد بأنها علىٰ غير نمط الأسلوب الأفلاطوني. وقد وقفت طاران كثيرًا عند إيراد تلك الشخصية الغائبة باعتبار أنَّ أفلاطون لم يستعمل هذه التقنية في أي من محاوراته، مما يفيد وجوب نفي نسبة «هيبياس» إليه.

غير أنَّنا لا نأخذ بهذا التشكيك لأسباب عدة ليس هذا مقام بحثها، ويكفينا هنا أن نذكّر بأنَّ كثيرًا من الدراسات راهنًا راجعت هذا التشكيك نافية لمصداقيته من مداخل أسلوبية ودلالية. ولكن عدم انسياقنا نحو هذا النقاش راجع إلىٰ النهج الذي دافعنا عنه سابقًا، وهو أنَّ قصدنا هو دراسة سقراط وفق الصورة التي يمثّل بها في تاريخ الفكر من خلال النص الأفلاطوني. ومحاورة «هيبياس» من النصوص التي تم تداولها خلال ذلك التاريخ، دونما أدنىٰ شك

---

(1) Dorothy Tarrant, M. A. The Hippias Major attributed to Plato, with introductory essay and commentary. Cambridge, Univ. Press. 1928.

في نسبتها إلىٰ أفلاطون. حيث كما أسلفنا الإشارة لم يبدأ هذا الشك سوىٰ مع أست في القرن التاسع عشر.

موجز المحاورة:

بعد مهاد[١] يفسر فيه هيبياس سبب غيابه عن زيارة أثينا مدة طويلة، يبادره سقراط بإشكال أوقعه فيه صديق له - لم يسمه -، حيث تحدث أمامه عن أشياء أثنىٰ عليها بدعوىٰ أنها جميلة وأدان أخرىٰ بدعوىٰ أنها قبيحة؛ فما كان من ذلك الصديق إلا أن فاجأ سقراط بسؤال لم يحِر له جوابًا:

ما هو الجمال؟

ولذا يقول سقراط بأنَّه قطع علىٰ نفسه عهدًا بأنَّه بمجرد ما يقابل رجالًا حكماء، سيسعىٰ إلىٰ التعلم منهم، والاستفهام عن معنىٰ ذلك المفهوم الملغز. وحضور هيبياس مناسبة لا ينبغي تفويتها؛ لذا يوجّه له سقراط السؤال الذي حيّره، راغبًا في إيجاد جوابه:

«هل يمكن أن تخبرني ما هو الجمال؟»[٢].

---

(١) مهاد محاورة هيبياس الكبرىٰ مسهب ومثقل بموضوعات وإشكالات عميقة، ولكنها لا تستدعىٰ في المتن للمدارسة. ويكفي هنا الإشارة إلىٰ طول المهاد بمؤشر عددي حيث يبدأ من المقطع (٢٨١ أ) وينتهي عند المقطع (٢٨٦ج).

(2) Platon, Hippias Major,286d

ثلاثة تعاريف جزئية

كما هي العادة في المحاورات السقراطية، لا يتلقىٰ سقراط من هيبياس سوىٰ أجوبة ساقطة في مطب الجزئيِّ ولا تمنح الدلالة الكلية القادرة علىٰ الاستيعاب، بل إنَّ هيبياس عند تقديمه لتلك الأجوبة لا يبدو مدركًا لمطلب سقراط، حيث لا يحدس أي فرق بين الجمال والأشياء الجميلة[1]. إذ يقدّم خلال صيرورة الحوار ثلاثة تعاريف جزئية، تعرف الجمال بالجميل لا بذاته!

تبدأ تلك التعاريف الثلاثة من المقطع (٢٨٧ هـ) إلىٰ المقطع (٢٩٠ د)، كان **أولها**:

- «الجمال هو فتاة جميلة»[2].

- وكان **التعريف الثاني**: الذهب هو الجمال[3].

- أما **التعريف الثالث** فيفيد بأنَّ: الجمال هو أن يعيش الإنسان غنيًا، معافًى، بارًا بوالديه[4].

ويستحضر سقراط في كل مرة إمكانية اعتراض صديقه بنقد؛

---

(1) Platon, Hippias Major,287d.

(2) Platon, Hippias Major,287e

(3) Platon, Hippias Major,289e.

(4) Platon, Hippias Major,291 d-e.

فيسقط تلك التعاريف واحدًا تلو آخر من مرتبة الدلالة الجامعة إلىٰ الدلالة الجزئية، مبينًا لهيبياس بأنَّه يطلب منه تعريفًا للجمال بذاته[1] لا تعداد أنواعه. وفي هذا نلحظ ملمحًا سقراطيًا منجذبًا نحو الماهية، ومغايرًا للملمح السوفسطائيِّ[2] الحسيِّ المشدود إلىٰ مقام الجزئيِّ.

لكن بعد هذه التعاريف الجزئية، تنتقل المحاورة إلىٰ ثلاثة تعريفات أخرىٰ مغايرة في طبيعتها للسابقة؛ إذ نلحظ لها مظهر الحد الكليّ، وإن عجزت عن التماسك أمام النقد.

والملاحظ أنَّ تلك التعاريف الثلاثة البديلة سيقدّمها سقراط في شكل فرضيات يطرحها ذلك الشخص الغائب الذي أعجز سقراط وحيّره عندما استفهمه عن معنىٰ الجمال بذاته. وهي التعاريف التي سيتبناها هيبياس مشاركًا سقراط في اختبارها.

---

(1) Platon, Hippias Major,289d.

(٢) طبقًا للشهادة الأفلاطونية.

ثلاثة تعاريف بسمت الكليّ

يضع سقراط أمام هيبياس تعريفًا للجمال بوصفه هو التناسب، فيكون تجمل الأشياء راجعًا إلىٰ تناسب أجزائها.

لكن رغم أنَّ هذا التعريف يبدو بخاصية الكلية لا الجزئية، فإنَّه عند التدقيق فيه تبيَّنت فوارق بينه وبين الجمال؛ فخلص الحوار إلىٰ أنَّ «المناسب شيء ما غير الجميل»[1].

وهنا ينتقل الحوار إلىٰ درس تعريف آخر وهو أنَّ الجمال هو النفع[2].

ألا تكون العينان الجميلتان نافعتين للرؤيا؟

ثم يشتق من النفع صفة القوة، فيصير التعريف هو أنَّ الجمال لا يتحقق في شيء إلا عندما يكون نافعًا، وذا قدرة تمكنه من تأدية الغرض الذي يراد منه إنجازه. فينتشي السوفسطائي هيبياس بهذا التطوير الدلالي قائلًا بأنَّ القوة هي الشيء الأكثر جمالًا من بين كل الأشياء، وخاصة في المجال السياسيّ.

لكن صيرورة الحوار تؤدي بهذا التعريف الجديد إلىٰ

---

(١) تشغل مناقشة علاقة التناسب بدلالة الجمال من المقطع (٢٩٠ هـ) إلىٰ المقطع (٢٩٥ د).

(2) Platon, Hippias Major,295c-297e

الاختلال أيضًا. فينتقل هيبياس إلىٰ:

تعريف الجمال بأنَّه ما ينتقل بواسطة البصر والسمع مع إثارة حس السرور. غير أنَّه يخفق أيضًا في إكساب هذا التعريف التماسك.

فيختم سقراط بالإشارة إلىٰ أنَّ المحاورة فشلت في إيجاد تعريف ماهوي جامع لدلالة الجمال؛ متعللًا بالمثل الإغريقيِّ: «كل جميل صعب»[1].

---

(1) Platon, Hippias Major,304 e

- ٩ -

محاورة «هيبياس الصغرى» أو في الكذب

تطرح هذه المحاورة مشكلة كبرىٰ، من حيث صدقية نسبة إدراجها ضمن التآليف الأفلاطونية من جهة، وتعيين أطاريح سقراط وهوية فلسفته الأخلاقية من جهة ثانية.

أما من جهة النسبة فإنَّنا نجد بعض المؤرخين يصل إلىٰ حدِّ النفي الجازم لصدقيتها، بل يصل مترجم المحاورة إلىٰ اللغة الفرنسية، الفيلسوف فكتور كوزان، إلىٰ حد وصفها بـ «النص البئيس، الذي لم يكن كاتبه بواثق من أداته»[١]. ذاهبًا إلىٰ الظنِّ بأنَّ كاتبها مجرد «تلميذ أفلاطوني ضعيف»[٢].

ومما يزيد في توكيد الشك أنَّ الأطروحة المنسوبة إلىٰ سقراط، مناقضة تمام المناقضة لكل مواقفه الفلسفية والأخلاقية.

كما ينضاف إلىٰ هذا وذاك أنَّ حتىٰ صورة السوفسطائي هيبياس ضامرة جدًّا، ومفتقرة إلىٰ الحس السجاليِّ والمهارة في مدافعة الأفكار، مع أنَّ الأطروحة التي ينافح عنها سقراط بادية

---

(1) Platon,uvres,tome 4,Trad Victor Cousin, P. J. Rey, Librairie editeur,paris 1851,p.284

(2) Platon,uvres,ibid,p.287

الضعف، ومحفزة لأي سوفسطائي للمساجلة!

والواقع أنَّ التشكيك في صدقية نسبة «هيبياس الصغرىٰ» قال به قبل كوزان، عددٌ من فلاسفة ومؤرخي الفكر اليوناني، وعلىٰ رأسهم شلايماخر. ومن جهتنا، فإنَّه إذا أخذنا بحرفية الموقف الأخلاقي الذي يدافع عنه سقراط في هذه المحاورة، فإنَّنا لا نرىٰ أي سبيل للدفاع عن صدقية نسبتها إلىٰ أفلاطون، إلا باستحضار الشهادة الأرسطية الواردة في متن الميتافيزيقا. وهو المسلك الذي سلكه عديد من الدارسين الذين رفضوا التشكيك في صدقية النسبة. لكن في المقابل، لا بدَّ أن ننوه أيضًا إلىٰ أنَّ أرسطو[1] أورد «هيبياس الصغرىٰ» دون نسبتها إلىٰ أفلاطون باسمه. ومعلوم أنَّ هذا ما تعلق به شلايماخر لرد الاستدلال بأرسطو، وإن كنَّا نرىٰ إمكان مدافعة ذلك بالقول بأنَّ سياق الذكر يفيد تلك النسبة كما أنَّ من عادة الأسلوب الأرسطيّ في إيراد أسماء متون أفلاطون أنَّه لا ينسبها له؛ لشهرتها وتداولها. كما لنا أن نقول أيضًا، إنَّ قدماء شراح المتن الأرسطيّ نسبوا هيبياس الصغرىٰ إلىٰ أفلاطون مثل الإسكندر الأفروديسي وشيشرون.

لكن إذا قلنا بصدقية نسبة هذه المحاورة إلىٰ أفلاطون؛ فثمة مشكلة أكبر، وهي ما أشرنا إليها من قبل، أي تعيين أطاريح سقراط وهويته بناء علىٰ محتوىٰ هذا المتن الغريب.

---

(1) Aristote,Métaphysique, V, 120.

فما الحل؟

نؤجل التصريح بموقفنا إلىٰ ما بعد تحليل المتن:

موجز المحاورة

يدور الحوار بين سقراط وهيبياس، فهي إذن محاورة ثنائية في عموم لحظاتها، لكن ثمة شخص ثالث هو صاحب البيت، أوديكوس Eudicos[١] الذي يلعب دورًا مفيدًا في تشجيع الحوار وتحفيز هيبياس، إن لم أقل إرغامه، علىٰ الاستجابة لأسئلة سقراط.

وموضوع المحاورة، يلتقي مع الموضوعات التي تميز الكتابات الأفلاطونية الأولىٰ، أي المسألة الأخلاقية، لكن الموقف الأخلاقي الذي يدافع عنه سقراط هو كما أسلفنا القول شاذ جدًّا بالمقارنة مع مواقفه الأخلاقية التي تقدّمها كتب المتن الأفلاطوني الأخرىٰ؛ حيث إنَّ الأطروحة التي يدافع عنها هنا، هي أنَّ الإنسان الذي يكذب، أو يفعل غير ذلك من الشرور، عن إرادة وقصد هو أفضل من ذاك الذي يفعلها غير قاصد.

(١) من المحتمل أنَّ شخصية أوديكوس متخيلة من قبل أفلاطون، ومن ثمَّ فهي مجرد أداة استعملها لحفز الحوار.

وتلك بلا شك أطروحة تظهر بأنها ضعيفة ويصعب إسنادها بسهولة، فلننظر كيف انساق الحوار، وكيف استدل سقراط عليها.

قلنا بأنَّ المشهد الحواري يجري في بيت أوديكوس حيث يُستضاف هيبياس، في مجلس يحضره عديد من الأثينيين، من بينهم سقراط. إذ لما انتهىٰ هيبياس من تقديم مداخلته حول شعر هوميروس تلقىٰ كلمات التقريظ من الحاضرين، لكن سقراط بقي صامتًا مما استرعىٰ انتباه المضيف، فطلب منه رأيه فيما سمعه. وهنا يبدأ الحوار، حيث أشار سقراط إلىٰ أنَّه لم يفهم ما جاء في مداخلة هيبياس عندما قال بأنَّ الإلياذة أرقىٰ من الأوديسة من منظور أخلاقي، طالبًا منه إيضاح السبب الذي دفعه إلىٰ هذه المفاضلة.

وكان جواب هيبياس بناء علىٰ مقارنة بين الشخصيتين المحوريتين في القصيدتين، حيث أشار إلىٰ أنَّ أخيل (بطل الإلياذة) أفضل الرجال أخلاقيًا، وأوديسيوس (بطل الأوديسة) أكثرهم مكرًا[(١)].

وخلال المساجلة بين سقراط وهيبياس نلاحظ استحضارًا لبعض تفاصيل المتن الهوميري؛ مما يكشف عن إدراك سقراط لدقائق لا يتذكرها حتىٰ هيبياس الذي قدّم عنه محاضرة كاملة. لكن رغم تلك التفاصيل التي استحضرها، التي تبيِّن سابق دراسة سقراط للمتن الهوميري، فإنَّ هيبياس ظل مختلفًا معه في الموقف التأويلي

(١) كما أضاف بأنَّ نستور أعقلهم.

الذي فسره بها. ومن بين نقط الخلاف في الفهم والتأويل، أنَّ سقراط يرىٰ أنَّ لأخيل نفسه وقائعَ أظهر فيها مكرًا. وللاستدلال علىٰ ذلك يستحضر مقطعًا من الإلياذة[1] حيث أعلن أخيل انسحابه ورجاله بعد خصامه مع أجامنون؛ لكن لم ينفذ ذلك الانسحاب.

لكن هيبياس لم يقتنع بهذا الاستشهاد؛ حيث ردَّ بالقول معترضًا:

«أنت مخطئ هناك، يا سقراط؛ إذ بقدر ما يتكلم أخيل بزيف، فإنَّ هذا التكلم بزيف يكون غير متعمد. إنَّه مجبر، رغم إرادته، علىٰ البقاء وإنقاذ الجيش من محنته. لكن عندما يتكلم أوديسيوس بالكذب، فإنَّه يكون كذابًا باختياره وعن عمد»[2].

بمعنىٰ أنَّ أخيل لم يكن قاصدًا الكذب ومخالفة ما قاله، بينما أوديسيوس يكذب عن قصد.

وهذا الدفاع هو محل المخالفة التي سيستند عليها الحوار بين هيبياس وسقراط، حيث لم يقتنع هذا الأخير بتلك المفاضلة التي يدافع عنها هيبياس، بل ينساق سقراط بطريقته الاستفهامية المتدرجة، من بحث المواصفات التي يتميز بها الماكر الكاذب، حتىٰ أرغم محاوره علىٰ الاتفاق معه علىٰ أنَّ الكاذب الماكر يتميز بالقوة والذكاء وكذا بمعرفة الأشياء التي يكذب في شأنها. كما

---

(1) Iliade, IX, 357-363

(٢) أفلاطون، محاورة هيبياس الصغرىٰ، المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، ترجمة داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص٢٥٥ .

يستنتج سقراط بأنَّ الكاذب والصادق كليهما شخص واحد، من حيث المعرفة بالموضوع الذي يكون محل مخادعة الناس بالكذب فيه أو قول حقيقته.

لكن سقراط يجاوز ذلك إلىٰ القول بأنَّ **أوديسيوس** أفضل من أخيل! وأنَّ الإنسان الذي يرتكب الشر بإرادته أفضل من ذاك الذي يرتكبه بلا إرادة!

فيتساءل هيبياس مستغربًا: كيف يكون فاعل الشر بإرادته أفضل من ذاك الذي يفعله دون قصد؟! مستحضرًا الموقف القانوني لتعزيز رأيه قائلًا:

«يا سقراط، كيف يستطيع أولئك، الذين هم ظالمون عمدًا، والذين يفعلون الأذىٰ المتعمد اختياريًا، كيف يستطيعون أن يكونوا أفضل من أولئك الذين يخطئون ويفعلون الأذىٰ لا إراديًا؟ هناك عذر كبير بالتأكيد ... والقوانين أكثر صرامة ... علىٰ أولئك الذين يكذبون أو يفعلون الشر عمدًا، أكثر منها علىٰ أولئك الذين يقومون بالشر لا إراديًا»[١].

لكن سقراط لا تعوزه القدرة علىٰ السجال؛ لذا تراه هنا يقدّم أمثلة عديدة، قائلًا: إنَّ العَدَّاء الذي يجري ببطء عن قصد، هو بلا شك قادر علىٰ أن يجري أسرع؛ ومن ثَمَّ فهو أفضل من ذاك الذي يجري ببطء دونما إرادة منه؛ لأنَّ الأول يمكن، إذا أراد، أن

---

(١) أفلاطون، محاورة هيبياس الصغرىٰ، م س، ص٢٥٦-٢٥٧.

يجري أسرع، بينما الثاني لا يستطيع أن يسرع حتىٰ لو أراد. وفي المصارعة أيضًا، يكون السقوط بإرادة خيرًا من السقوط لا إراديًا؛ لأنَّه في الحالة الثانية يكون الساقط مرغمًا. كما أنَّ الصوت اللاموسيقي الذي يصدر نبرة سيئة عن إرادة، أفضل من ذاك الذي يعاني من خلل يجعل تلك النبرة طبيعة فيه. ثم يتابع سقراط في تعداد أمثلة أخرىٰ (الرؤية، الحصان، رمي السهام، العبيد . . .). لكن مع ذلك، فإنَّ هيبياس لا يقبل أن تكون تلك الأمثلة توكيدًا علىٰ المبدأ الأخلاقي الذي يناقشانه، أي إنَّ الذي يفعل الشر اختياريًا أفضل من ذاك الذي يقع فيه بلا إرادته. فيتوقف الحوار بعدم توافقهما.

لكن الذي سيفاجئ القارئ ليس عدم اقتناع هيبياس بأطروحة سقراط، بل المفاجأة هي أنَّ هذا الأخير يعود في آخر من المحاورة ليعلن بأنَّه هو نفسه غير مقتنع كفاية بما قاله!

لنتأمل: «إنني من الرأي المضاد، بعض المرات، علىٰ كل حال لأنني منحرف في أفكاري عن الطريق الصحيح كلية بشأن هذه المسألة. إنها حالة تسببت لي بالجهل بشكل جليّ. ويحدث أن أكون في أزمة لحد الآن تمامًا بسبب الفوضىٰ الخاصة بي، التي مفادها أنَّ أولئك الذين يخطئون عمدًا يبدون لي أفضل من أولئك الذين يخطئون لا إراديًا. إنَّ حالتي الفكرية الحاضرة ناشئة من محاورتنا السابقة، والتي جعلتني أميل إلىٰ الاعتقاد بأنَّ أولئك الذين يفعلون الخطأ بشكل عام لا إراديًا هم أسوأ من أولئك الذين

يقومون به عن قصد؛ ولذلك فإني آمل أنك ستكون جيدًا معي، وأن لا ترفض أن تداويني مما أنا فيه لأنك ستقدم لي منفعة أكبر بكثير إذا شفيت روحي من الجهل، مما لو قمت بشفاء جسدي من المرض»[1].

بل يقول بما يفيد أنَّه غير قاصد للدفاع عن تلك الأطروحة، وإن كان قوله هذا يُبَطِّنُ سخرية من محاوره واستعمالًا لموقفه ضدًّا عليه، لنتأمل:

«يا هيبياس الممتاز، إني لست كذلك عن قصد، إن كنت؛ فستظهرني كي أكون إنسانًا عاقلًا وسيدًا في الخداع، كما ستوافق علىٰ ذلك، لكني أفعل هذا عن غير قصد؛ ولهذا السبب يجب أن تعفوا وتصفح عني؛ لأنَّ من يكون مولعًا بالعبث واللعب، كما تقول، يستحق المغفرة له والصفح عنه»[2].

بل يختم صراحة بالقول:

«لا أقدر علىٰ أن أتفق مع نفسي، يا هيبياس ... إنني أنحرف عن السبيل الصحيح، وكوني مرتبكًا، أغير رأيي علىٰ الدوام. وبعد، إذا ما ضللت أنا أو ضلَّ أي إنسان عادي آخر عن الطريق القويم وهِمنا في ارتباكنا، فإنَّ ذلك ليس شيئًا مفاجئًا. لكنكم أنتم، أيها الرجال الحكماء، إن كنتم هائمين علىٰ وجهكم أيضًا، ولا نستطيع نحن حتىٰ أن نأتي إليكم ونرتاح من تطوافنا

(١) أفلاطون، محاورة هيبياس الصغرىٰ، م س، ص٢٥٧-٢٥٨

(٢) أفلاطون، محاورة هيبياس الصغرىٰ، م س، ص٢٥٨-٢٥٩.

وتيهنا، فستصبح القضية خطيرة لنا ولكم بشكل جدي»[1].

فكيف نفهم هذا التردد في الدفاع عن الأطروحة؟

هل ننسبه للحيلة السقراطية المعروفة، أي إظهار التواضع والضعف في توكيد الأطاريح؟

أم أنَّ وجود هذا الموقف في نهاية الأطروحة يفيد بأنَّه توكيد علىٰ أنَّ عنوان المحاورة، أي «الكذب»، يدل علىٰ مسارها؛ أي إنَّ سقراط لم يكن صادقًا في إظهار موقفه، وأنَّه بكل بساطة كان مشاكسًا في الحوار، لإظهار موقف آخر وهو استعصاء المفاهيم عن التحديد؟

قلنا من قبل إنَّ طبيعة الموقف الذي دافع عنه سقراط في هذا المتن الحواري، غريبة ومناقضة للمعهود عنه في المحاورات الأخرىٰ. وهو ما دفع العديد من الباحثين إلىٰ التشكيك في نسبة هذه المحاورة إلىٰ أفلاطون. والمستمسك الوحيد للباحث القائل بصدقية النسبة، هو شهادة أرسطو لا غير. حيث لا يسعفه في توكيد النسبة لا الأسلوب المستعمل في المتن، ولا الأفكار والأطاريح التي عبّر عنها سقراط.

لكن رغم ذلك نرىٰ أنَّ كاتب النص حافظ علىٰ أمرين اثنين فقط، وهما: انشغال سقراط بالمسألة الأخلاقية في حواريته، والثاني هو ختم الحوار بسؤال عالق. ولعله في ذلك كان واعيًا

---

(١) أفلاطون، محاورة هيبياس الصغرىٰ، م س، ص٢٦٦.

بالأسلوب المنهجي الأفلاطوني في الكتابة عن سقراط. فحافظ علىٰ هذا الأسلوب وإن لم يحافظ علىٰ محتواه، أي الموقف الأخلاقي.

إلا أنَّه يبقىٰ السؤال عالقًا، كيف ينبغي معاملة هذا المتن من حيثية الأطروحة التي دافع عنها سقراط؟

إنَّ الطريقة المنهجية التي عالجنا بها المشكلة السقراطية، أي عدّها مشكلة موهومة، والاقتصار علىٰ استحضار صورة سقراط من المتن الأفلاطوني؛ لأنها الصورة التي شاعت عنه خلال تاريخ الفلسفة، تصطدم الآن بمتن «هيبياس الصغير»؛ إذ إنَّ الصورة التي يحتويها عن سقراط هي بالضبط الصورة غير الأفلاطونية التي شاعت عنه. وعليه، إذا استبعدنا سؤال الماصدق التاريخي في الحالة السقراطية، وأخذنا بالصورة الأفلاطونية تحديدًا؛ فيجب أن نستبعد محاورة هيبياس الثانية؛ لأنها شذوذ صريح بالقياس إلىٰ المنطق الظاهر في المتن الأفلاطوني. لكن ثمة مخرج آخر من المأزق وهو ما نلقاه في تلافيف المحاورة، وخاصة في ختامها، حيث نلحظ أنَّ السجال كان مطلوبًا لذاته لبيان استعصاء تحديد المفاهيم، ولم يكن ثمة جدية في الدفاع عن ذاك الموقف الأخلاقي الشاذ؛ أي كأنني أقول إنَّ سقراط كان كاذبًا في الدفاع عن الكذب!

- ١٠ -

محاورة «إيون»

أو الشعر

محاورة «إيون» مباحثة في فن الشعر والشعراء. أو لنقل إنَّها تهجم سقراطي/أفلاطوني علىٰ الممارسة الشعرية. وهذا ما جعل بعض الباحثين في القرن التاسع عشر ينفون صدقية نسبة المحاورة إلىٰ أفلاطون، وكان مستندهم هو إبراز اختلاف الموقف المعبر عنه في «إيون» عن الموقف من الشعر المعبر عنه في محاورة «فيدرس». غير أنَّنا لا نرىٰ في هذا تعلةً كافية للتشكيك؛ إذ نعلم أنَّ بين كثير من المحاورات الأفلاطونية اختلافات وتباينات تصل أحيانًا إلىٰ درجة التضاد.

لكن لماذا يتقصد سقراط/أفلاطون الشعراء بالنقد؟

إنَّ السبب هو أنهم لا يتمايزون كثيرًا عن الخصيم الأكبر، أي السوفسطائي. فإذا كان هذا الأخير يستعمل الخطابة لإحداث التأثير في وجدان الناس وعقولهم، فإنَّ الشاعر هو أيضًا يستعمل سحر الكلمات لإحداث الأثر نفسه. أي ذلك التأثير الذي لا يصدر عن

معرفة ولا يقصد إشاعة معرفة، وإنما هو فقط مخاطبة للمشاعر لا للعقول. ومن ثم فالشاعر جنيس السوفسطائي.

وقد كان لفنِّ الشعر، زمن سقراط، مقام خاصٌّ في المجتمع الإغريقي القديم؛ إذ هو الحامل لتاريخ اليونان، ومعتقداتها. ولذا كان الرابسود (أي الشاعر الجوال) ذا وظيفة مهمة من الناحية النفسية والثقافية؛ إذ كان متخصصًا في سرد الملاحم الشعرية الهوميرية والهيزيودية التي تمزج بين الدين والتاريخ، محددة بذلك رؤية الإنسان اليوناني إلىٰ العالم. لهذا كان لا بدَّ للفلسفة في لحظة تأسيسها الجديد، في الزمن السقراطي/الأفلاطوني، أن تواجه أنماط الخطاب المهيمنة، ومنها الخطاب الشعري. ودالة جدًّا تلك الإشارة التي نجدها في محاورة «الدفاع»، حيث يتحدث سقراط عن متهميه الثلاثة قائلًا بأنَّ أحدهم، أي ميليتوس، خاصمه بالنيابة عن الشعراء[1]. وعليه، فالمحاورة مع إيون تندرج داخل المعركة السقراطية ذاتها، التي تقصد المنظومة الثقافية الإغريقية في مقام من أهم مقاماتها، ألا وهو مقام الشعر، بالفصل بينه وبين مقام الحقيقة والمعرفة. وهو استمرار للاختبار النقدي الذي قام به سقراط بعد تحصيل خيريفون للجواب من معبد دلفي بأنَّه ليس لفيلسوف أثينا من يضارعه في الحكمة.

---

(١) أفلاطون، الدفاع، (٢٣هـ - ٢٤ ب).

حيث وصفت لنا محاورة الدفاع، كيف حاول سقراط اختبار الجواب بادئًا بالسياسيين، ومثنيًا بالشعراء، ومنتهيًا بالحرفيين والصنَّاع. وما يهمنا هنا هو أن نذكّر بمحصول اختباره لقارضي الشعر، فلنستحضر هذه الفقرة الموجزة من متن «الدفاع»:

انتقلت -يقول سقراط- إلىٰ اختبار: «الشعراء ... شعراء من كل الأنواع ... اضطلعت بمهمة القيام بفحص بعض المقاطع الأكثر إحكامًا في كتاباتهم الخاصة، وسألت ما هو معناها، معتقدًا أنَّ قائليها سيعلمونني شيئًا ما.

هل ستصدقونني؟ إنني مستحٍ من الاعتراف بالحقيقة، لكن ينبغي عليّ أن أقول إنَّه ما من شخص موجود هنا ليس في وسعه أن يتكلم أفضل بشأن قصائدهم مما فعلوه هم أنفسهم. وهكذا، فإنَّه ليس بالحكمة يكتب الشعراء قصائدهم؛ بل بنوع من العبقرية والإلهام، مثلهم في ذلك مثل الكهنة والمتنبئين الذين يقولون أشياء جميلة ... غير أنهم لا يفهمون معناها»[١].

هذا هو الحكم الذي استخلصه سقراط من دراسة أكثر المقاطع الشعرية سبكًا وإحكامًا، ومطالبة الشعراء بتفسيرها، حيث تبيَّن له أنَّ الشعر ليس ناتج حكمة أو معرفة، بل ناتج إلهام[٢].

---

(١) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، محاورة أبولوجي، م س، ص٢٩٢-٢٩٣.

(٢) ثمة موقف أكثر صرامة من الشعر في محاورة «الدفاع»، فهو لا يناهضه لمجرد كونه إلهامًا؛ بل إنَّ سجاله ضد الشعر آتٍ من محتواه أيضًا. فمعلوم أنَّ الشعر الميثولوجي،=

والآن نرىٰ أنَّ أفلاطون يعود من جديد[1] إلىٰ تقديم موقف سقراط من فن الشعر، حيث يخصص كامل هذه المحاورة لسرد مساجلة أستاذه مع أحد أفضل المتخصصين في الشعر الهوميري، أي إيون، الذي وسمت المحاورة باسمه.

فلننظر ماذا كان حاصل حكمه في فن الشعر والشعراء بعد تلك المساجلة؟

تقدّم المحاورة إيون الإفسوسي كأحد أبرز رواة شعر هوميروس ومنشديه[2]. وقد جاء إلىٰ أثينا بعد أن زار مدينة إيبدور حيث فاز في مسابقتها الشعرية[3]. ونلحظ في بداية المحاورة أنَّ إيون يقدّم نفسه بوصفه أعرف الناس بما في عقل هوميروس، وقادرًا علىٰ شرح شعره أفضل من أي شاعر آخر. وهو

= أو لنقل بلفظ آخر الشعر الديني، كان مثقلًا بحكايا مسيئة إلىٰ الألوهية. ومن ثمَّ، فالوظيفة التي يقوم بها الرابسود إيون هي بالضبط إشاعة تلك الحكايا التي ليس لها من أثر سوىٰ هدم الأخلاق. وذاك أمر مبرر جدًّا عندما نستحضر مركزية الفكرة الأخلاقية عند سقراط. لكن مرتكز النقد في محاورة «إيون» لم يكن هو المحتوىٰ الدلالي للشعر الهوميري، بقدر ما كان التركيز علىٰ مصدر الشعر بوصفه إلهامًا، واتخاذ ذلك مستندًا لنقد الشعراء؛ لأنهم مجرد قابلين للإلهام لا منتجين للشعر عن قصدية وإدراك معرفي.

(١) أعني أنَّ محاورة «إيون» كتبت بعد محاورة «الدفاع».

(٢) عندما سأل سقراط إيون عن هيزيود قال بأنَّه متخصص في هوميروس. مما يكشف عن وجود مقدار من الوعي التخصصي في الممارسة الرابسودية الإغريقية القديمة. وإن كان هذا التخصص سيكون محل تسفيه من قبل سقراط/أفلاطون في هذه المحاورة.

(٣) كانت تنظم في المدن اليونانية مسابقات في استذكار وإنشاد شعر هوميروس وهيزيود...

الافتخار الذي يلتقطه سقراط، فيكون منطلقًا لتأسيس السجال. حيث سأله:

كيف حصلت علىٰ هذه البراعة في فهم هوميروس فقط دون غيره من الشعراء؟

ويشير سقراط في سياق المقارنة إلىٰ فنون أخرىٰ غير الشعر، فيبيِّن أنَّ العارف بفنِّ النحت يستطيع الحكم علىٰ أي قطعة فنية بصرف النظر عن ناحتها، وكذلك الشأن في الرياضيات حيث يستطيع العارف بها أن يحكم علىٰ أي عملية رياضية بصرف النظر عمن قام بإنجازها.

فكيف لا يستطيع الناقد المتمكن من شعر هوميروس أن يحكم علىٰ شعر هيزيود وأرخيلوخوس (أرخيلوك) Archilochus مع أنهم جميعًا يتغنون بالموضوعات ذاتها؟

ومسوغ هذا الاستفهام اعتقاد سقراط بأنَّ الذي يكون مالكًا لقواعد الفن، يجب أن يحكم علىٰ مختلف الإنتاجات المندرجة تحته. وبما أنَّ إيون لا يحسن الحديث إلا في هوميروس وحده، وغير قادر علىٰ أن يحكم علىٰ غيره من الشعراء؛ فمعنىٰ ذلك أنَّ ثمة أمرًا ما أكبر من مجرد اهتمام إيون بهذا الشاعر دون ذاك. وهو الأمر الذي ألمح إليه سقراط باستحضاره للفنون الأخرىٰ في سياق المقارنة، ثم يفصح عنه بالقول إنَّ حديث إيون عن هوميروس صادر عن إلهام لا عن معرفة؛ لأنَّه لو كانت لديه قواعد فنية فسيكون قادرًا علىٰ تطبيقها علىٰ كل الشعراء وليس علىٰ هوميروس وحده.

ثم يعمم هذه الخاصية ليس علىٰ ناقد الشعر، بل حتىٰ علىٰ قارضه، قائلًا بأنَّ الإله سلب الشعراء العقل، واستخدمهم كمتلقين لإلهامه، كما يستخدم «وسطاء الوحي والأنبياء والأتقياء»[١].

وعليه، فالقصائد الجميلة التي يقرضونها ليست من مصدر إنساني، بل هي إلهية، وحصولهم عليها ليس بمعرفة بل بإلهام.

وإذا كان شعر الشعراء حاصلَ إلهام فإنَّ شرح ذلك الشعر وتفسيره، أي ما يقوم به إيون، هو أيضًا محصول إلهام لا معرفة. وهذا سبب كون إيون يفسر هوميروس ولكنه لا يستطيع تفسير شعر هيزيود؛ لأنَّه ليس بمعرفة وتطبيق لقواعد فنية أمكنه شرح الأول، بل حديثه عنه مجرد إلهام!

(١) أفلاطون، إيون، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤، ص١٩.

- ١١ -

محاورة «ليسيس»
أو الصداقة

«ليسيس» Lysis نموذج يظهر بشكل جليّ منطقًا في التفلسف لاحظنا اشتغاله في مختلف «المحاورات السقراطية» التي راجعناها من قبل، وهو الاشتغال علىٰ تفكيك الدلالات ببيان قصورها عن الإمساك بالمعنىٰ الكليِّ. إذ هنا أيضًا نلحظ حضور تفكيك الدلالة لإظهار محدودية ماصدقها. والموضوع الذي يساجل فيه سقراط محاوره ليسيس هو مفهوم الصداقة (فيليا)[1]، التي يستخلص لها

---

(١) لفظ فيليا في اللسان الإغريقي لا يعني الصداقة فقط؛ بل يجاوزها إلىٰ الحب، بل وكذا صلة الانجذاب بين الناس حتىٰ في علاقاتهم التجارية والسياسية. كما أنَّ سياق الحوار في «ليسيس» يبدو قائمًا علىٰ وجود علاقة شذوذ جنسي؛ إذ ثمة حب من طرف واحد بين هيبوطاليس وليسيس. وهي العلاقة التي نرىٰ كتيسيب Ctésippe يسخر بسببها من هيبوطاليس Hippothalès قائلًا لسقراط بأنَّه ليس علىٰ شفتيه سوىٰ اسم ليسيس. فيعلق سقراط بأنَّ المحب إذا بالغ في التعلق بمحبوبه سيجعله متكبرًا، ويفقده. لكن من هذه اللحظة الأولىٰ الواردة في المتن سيتجه الحوار نحو مفهوم «فيليا» بمدلوله كصداقة وحب، دون استحضار لموضوع الشذوذ. وهكذا سيدخل أفلاطون هيبوطاليس في بداية المتن، لكن عند حضور ليسيس لم ينطقه، بل ظل صامتًا لينحصر الحوار بين سقراط وليسيس ومينيكسينوس.

الفيلسوف من المحصول الثقافي الإغريقي تعريفين/تعليلين متناقضين هما:

- وصفها بأنها «انجذاب الشبيه إلىٰ شبيهه»، وهو التعريف الحاضر في المتنين الميثولوجي والفلسفي (هوميروس/أمبادوقليس).

- وتعريفها بـ «انجذاب بين المختلفين»، وهو تعريف يُحال إلىٰ هيراقليط بناء علىٰ تأويل لنظريته الأنطولوجية بوصفها قائمة علىٰ مبدأ التناقض[1]، كما يجد له سقراط مستندًا في الميثولوجيا عند هيزيود.

وستتجه صيرورة الحوار نحو المباحثة في هذين التعريفين لتخلص إلىٰ بيان محدوديتهما معًا، لتختم بإبقاء دلالة الصداقة في حاجة إلىٰ مزيد تفكير من أجل تحديديها.

وهكذا تبدو الوظيفة المعرفية لـ «ليسيس» مراجعة نقدية للأطاريح التي أنتجها الفكر الإغريقي بشأن إحدىٰ المسائل الأخلاقية، لكن منتهىٰ تلك المراجعة ليس تقديم بديل وثوقي، بل فتح التفكير أمام أفق أرحب يستفز طاقة اللوغوس من أجل مزيد من النظر والتعقيل. وكأنَّ السقراطية إعادة تأسيس للتفلسف علىٰ نحو منهجي جديد، تأسيس يسائل المفاهيم ويكشف عن إشكالياتها

(١) راجع كتابنا «هيراقليط فيلسوف اللوغوس»، حيث ناقشنا التأويل الأفلاطوني للنظرية الهيراقليطية.

الدلالية؛ بسبب غياب الحد الكليّ.

وعن محاورة «ليسيس» يقول ديوجين اللايرسي بأنَّ أفلاطون كتبها خلال حياة سقراط، وأنَّ هذا الأخير لما اطلع عليها قال مستغربًا: «كم مقدار الأكاذيب التي نسبها لي هذا الشاب!». لكن رواية ديوجين لا تستحق أن تورد هنا إلا في سياق الطرفة[1]؛ لأنَّ الراجح أنَّ أفلاطون كتب هذه المحاورة بعد وفاة سقراط، ومن المحتمل جدًّا أنَّه خطها بعد، أو في لحظة مزامنة لمحاورتي «لاخيس» و«خارميدس»؛ لتقارب تقنيات الأسلوب بينها وبين هاتين المحاورتين، كما أنَّنا نجد فيها تبلورًا أوليًا للمفهوم المحوري لنظرية المثل الأفلاطونية[2]، مما يُجَوِّزُ ترتيبها في أواخر مرحلة المحاورات السقراطية.

---

(١) سبق أن أوردنا رواية اللايرسي في موضع سابق، قائلين بأنها رغم خطئها في توقيت زمن كتابة «ليسيس»، فهي ذات صدقية من حيث المعنىٰ؛ لأنَّ النثر الأفلاطوني في سرده عن سقراط كان محكومًا بالفن والخيال أكثر من الماصدق التاريخي.

(٢) أعني مفهوم «الخير المطلق».

موجز المحاورة

يبدأ الحوار المعرفي بسؤال بسيط في الظاهر، لكنه ممهد لكل السجال المفهومي الذي سينطلق لاحقًا، وأعني به استفهام سقراط للشاب ليسيس: إذا ما كان أبوه وأمُّه يحبانه كثيرًا؟

وكانت الإجابة بطبيعة الحال، بالإيجاب. ليبني عليها سقراط نتيجة في صيغة استفهام:

إذن فهما يسمحان لك بأن تفعل ما تحب؟

«لا، بل للعبد حرية أكثر مني» يجيب ليسيس. فيستفهمه سقراط عن سبب ذلك التميز بينه وبين العبد في استحقاق حرية الفعل.

ويجيب ليسيس بأنَّ السبب هو أنَّه ما زال صغير السن.

فيعترض سقراط موضحًا له السبب الحقيقي، وهو أنَّه لا يمتلك معرفة ليفعل جميع ما يريد. ويستخلص من ذلك بأنَّ الناس يثقون بالإنسان فيما يعرف، وليس فيما لا يعرف؛ لأنَّه في حالة انعدام المعرفة لن يفعل الخير؛ أي إنَّ فعل الخير مشروط بسبق المعرفة[١].

---

(١) ربط الخير بالمعرفة فكرة سقراطية/أفلاطونية نلقاها تتكرر في أكثر من محاورة.

وبما أنَّ الصداقة من بين أهم الخيرات؛ فإنَّ هذا المهاد[١] في الحوار يحمل قابلية لتوجيه التفكير إليها. وهو ما يحدث عندما يحضر مينيكسينوس أحد أصدقاء ليسيس، حيث يطلب سقراط من هذا الأخير أن يسأل خليله عن معنىٰ الصداقة؛ غير أنَّه يصر علىٰ أن يستفهمه سقراط بنفسه. وبصيغة مغايرة للسؤال المباشر، يقدّم الفيلسوف استفهامًا مركبًا، قائلًا:

«عندما يحب إنسان إنسانًا آخر، فأيهما يكون الصديق، أهو الذي يُحِب، أو الذي يُحَب؟ أو كلاهما؟».

وينساق الحوار -بين سقراط ومينيكسينوس وكتاسيبوس- إلىٰ بحث تلك الفرضيات الثلاث، فينتهي إلىٰ نفيها كلها.

ثم يستعيد سقراط سؤال معنىٰ الصداقة، فيعود إلىٰ ليسيس سائلًا إياه: هل فعلًا لا تكون الصداقة إلا بين شخصين متشابهين؟ مستحضرًا التفسير الهوميري[٢]، القائل بأنَّ الله يصل الشبيه بشبيهه. وهو الرأي الذي عبّر عنه أيضًا أمبادوقليس.

لكن عند المباحثة بدت هذه المقولة غير متماسكة؛ إذ أبطلها سقراط بالإشارة إلىٰ أنَّ الشرير مثلًا لا يحب الشرير مع أنَّه شبيهه. وعليه، يقوم بتحويل المقولة إلىٰ مدلول محصور بين الأخيار فقط؛

---

(١) ثمة في المهاد الأولي للمحاور تصريح بموضوعها، أي «فيليا»؛ وذلك في سياق السخرية التي أبداها من كتيسيب من تعلق هيبوطاليس بـ «ليسيس».

(2) Homère,Odyssée, XVII, 218.

إذ هم فقط من يحب بعضهم بعضًا، لكن بحصر الدلالة فيهم تفقد المقولة ماصدقها الكلي؛ وعليه تصير تعريفًا خاطئًا.

ثم إنَّ الشبيه لا يحتاج إلىٰ شبيهه، ألا يقول هيزيود: «إنَّ الشاعر يحسد الشاعر، والشحاذ يحسد الشحاذ»؟

فيستنتج من هذا أنَّ الاختلاف شرطٌ لوجود الحاجة، ومن ثمَّ لوجود الصداقة والحب.

وعليه، يستقر التعريف في هذه اللحظة من المحاورة علىٰ المعنىٰ النقيض للأطروحة الهوميرية وهي أنَّ المختلفَيْنِ هما من يتحابان ويتصادقان.

ولمزيد إسناد هذا التعريف الجديد وتوكيده، يشير سقراط إلىٰ أنَّه متوافق مع ما قال به فيزيائيو أيونيا، مثل هيراقليط الذي قدّم استدلالات عديدة من وقائع الطبيعية، حيث أشار إلىٰ أنَّ الجاف صديق الرطب، والبرودة تهفو إلىٰ الحرارة، والمر يهفو إلىٰ الحلو، والفراغ يهفو إلىٰ الامتلاء ... إلخ. لكن فجأة يصدم سقراط هذا التعريف الجديد بوقائع مغايرة، قائلًا بأنَّ العادل ليس صديقًا للظالم، والخطأ ليس صديقًا للصواب، والكراهية ليست صديقة للمحبة.

وعليه، فالتعريف الثاني هو أيضًا تعريف لا يستقيم؛ إذ يفقد صدقيته كدلالة كليَّة.

فتنتهي المحاورة إلىٰ أنَّ الشبيه لا يكون صديقًا للشبيه، ولا اللاشبيه يكون صديقًا للاشبيهه.

وبهذا ينهار التعريفان معًا، فيقدّم سقراط في هذه اللحظة نظريته لتجاوز المأزق، وهي أنَّ:

الخَيِّر مستغنٍ بذاته ولا يطلب صداقة الآخر. والصداقة خير، والشرير لا يطلب الخير؛ فيبقىٰ احتمال ثالث، وهو ذاك الذي لا هو خير ولا هو شر. وله وجهة وحيدة، وهي أنَّه لا يمكن أن يكون صديقًا لمثيله، كما لا يمكن أن يكون صديقًا للشرير، بل صديقًا للخير.

ومثال الفيلسوف إيضاح لهذه العلاقة، فهو ليس حكيمًا ولكنه ليس ضد الحكمة؛ بل هو محبها المتلهف علىٰ طلبها.

وبهذا يبدأ سقراط في نقل المستوىٰ الدلالي إلىٰ ما هو أعلىٰ، مجردًا إياه من التشخصن، مشيرًا إلىٰ أنَّ الغاية من الصداقة ليست الشخص بل الخير. فالطبيب لا يُحَبُّ لذاته بل للصحة. والصحة لا تُحَبُّ لذاتها بل للعيش بلا ألم. والمال لا يُحَبُّ لذاته بل لما نستعمله له . . . وهكذا دواليك، فيصير حتمًا أن نحدّد خيرًا يطلب لذاته، يكون منتهىٰ الخيرات النسبية الأخرىٰ.

لكن رغم التماسك الظاهري للطرح الذي أخذ سقراط في بنائه، يفاجئ محاوريه بهدم طرحه بنفسه، حيث يشير إلىٰ أنَّ الخوف من الشر ليس هو السبب الوحيد الذي يجعل ذاك الذي

لا هو خَيِّرٌ ولا هو شرير يستشعر الصداقة؛ لأنَّ الخير نطلبه كعلاج للشر، ومن ثَمَّ إذا لم يكن ثمة شر، فلن تكون هناك صداقة.

وعليه، فالمشكلة التي تعترض التعريف الجديد هي أنَّ الرغبات الأخرىٰ التي لا تستند علىٰ مخافة الشر ستستمر؛ والحال أنَّ كل راغب يحب موضوع رغبته وينجذب إليه، ومعنىٰ ذلك أنَّ الصداقة/الحب ستستمر رغم انتفاء الشر!

وهذا ما يجعل التعريف السابق في مزلق وإشكال ينفي صدقيته.

فينتهي سقراط مع محاوريه (ليسيس، مينيكسينوس) إلىٰ الاعتراف بأنهم جميعًا غير قادرين علىٰ إيجاد تعريف للصداقة!

❁ ❁ ❁

من الواضح أنَّ محاورة «ليسيس» نموذج متميز في بيان إشكال الدلالة، واستعصاء الحد الماهوي. كما أنها ترجمة عملية للتفلسف كتفكير مفتوح وغير وثوقي. هذا فضلًا عن أنَّ المحاورة لامست أحد أهم مبادئ نظرية المثل الأفلاطونية، أقصد مفهوم الخير المطلق؛ مما يؤكد من جهة أنها محاورة أفلاطونية أصيلة، كما يرجح من حيثية أخرىٰ جواز ترتيبها في أواخر المحاورات السقراطية، كتمهيد لبدء تشكل الموقف الفلسفي الأفلاطوني الذي سيبدأ في المرحلة الثانية كتأسيس لنظرية المثل.

وختامًا:

التزامًا بنهجنا القاضي بأولوية المتن، حرصنا في هذا الفصل علىٰ الوقوف بتأنٍ عند «المحاورات السقراطية»، فأوجزنا معطيات السجال السقراطي الواردة في إحدىٰ عشرة محاورة «(الدفاع»، «خارميدس»، «لاخيس»، «كريتون»، «أوطيفرون»، «يوثيديموس»، «جورجياس»، «هيبياس الكبرىٰ»، «هيبياس الصغرىٰ»، «إيون»، «ليسيس»). وقد توافر لنا من ذلك الإيجاز عدد من الملامح التي ينبغي علينا أن نشتغل الآن بترسيم أبعاد الفكر السقراطي باستجماعها من مواطن تفرقها في تلك المظان السجالية.

وذاك موضوع الفصل الآتي.

الفصل السادس

في فلسفة سقراط

«اعرف نفسك، ودع العالم للآلهة»

حرصنا في الفصل السابق علىٰ إيراد متن «المحاورات السقراطية» بأسلوب يوجز معطياتها، مع اقتصاد في التعليق والتأويل. هذا، وإن كان أي إيجاز لا بدَّ أن يقع في فعل انتقاء يستلزم تموضعًا وزاوية خاصة في النظر والفهم!

وتقديم المتن هو كما قلنا في ختام الفصل السابق التزام بمقتضىٰ المنهجية التي أسسنا بها مشروعنا في هذه السلسلة، حيث يكون الإنصات للمتن قبل الاشتغال علىٰ فهمه وتأويله واجبًا، حتىٰ نتحرر من كثير من الاسقاطات المتسرعة.

وعليه، فإنَّ العمل الذي ينبغي أن نباشره الآن هو أن نستجمع من المظان السجالية الواردة في «الدفاع»، و«خارميدس»، و«لاخيس»، و«كريتون»، و«أوطيفرون»، و«يوثيديموس»، و«جورجياس»، و«هيبياس الكبرىٰ»، و«هيبياس الصغرىٰ»، و«إيون»، و«ليسيس»،

أن نستجمع المادة التي تسمح لنا بفهم الموقف الفلسفي لسقراط.

ولتنظيم هذا الاستجماع، سنمحور البحث علىٰ أربعة مفاهيم كبرىٰ هي:

١- الحكمة.

٢- والمنهج.

٣- والأخلاق.

٤- والدين.

أجل، ثمة إمكانية لإعادة ترتيب هذه المفاهيم علىٰ نحو مغاير، ولكننا لا نحسب مقاربتها بهذا الرَّصْفِ الذي اقترحناه مُخِلَّةً، خاصة وأنَّ مقصودنا ليس بناء نظم نسقي يسقط بنية منظومة علىٰ أفكار منثورة موزعة بين المحاورات. هذا، وإن كان لا مناص في كل بُعْدٍ من تلك الأبعاد المفاهيمية الأربعة من إعمال فعل التنسيق.

- ١ -

الحكمة السقراطية

«حياة بلا فكر لا تليق بأن يحياها الإنسان»

سقراط في محاورة «الدفاع»[(١)]

«أنت أيها الأثيني الذي ينتمي إلىٰ أعظم المدن وأشهرها حكمةً وقوةً، ألا تخجل من أنك تهتم بكيف تجني أكبر ثروة ممكنة وبالشهرة وبألوان التكريم، بينما لا تعنىٰ بالفكر ولا بالحقيقة ولا بالنفس وكيف تصير أفضل، بل لا تفكر في هذا مجرد تفكير؟»

سقراط في محاورة الدفاع (٢٩ د).

١-١ «أعرف أنني لا أعرف»[(٢)]:

---

(1) Platon, Apologie 38a.

(٢) ننبّه هنا إلىٰ أنَّ الصيغة الواردة في المتن الأفلاطوني لا تسمح بإمكان ترجمة وحيدة للعبارة، وهذا ما جعل بعض الباحثين يجتهدون في التوكيد علىٰ أنَّ مقصود سقراط ليس نفي المعرفة؛ بل نفي ادعاء معرفة ما يجهل! والحقيقة أنّنا لا نجد في متن «الدفاع» تلك العبارة بمنطوقها اللفظي الشائع أي «أعرف أنني لا أعرف»، ولكن صحَّ اعتمادنا لها بالقياس إلىٰ المعنىٰ الفلسفي المبثوث في المتن الأفلاطوني، (مثلا في =

دلف الأثيني خيريفون Chairéphon إلىٰ داخل معبد دلفي حاملًا سؤالًا غريبًا ليس من عاديات الاستفسارات التي يحملها الناس؛ إنَّه لن يستفسر عرَّافة أبولون عن غده، ولا عن مستقبل زواج يعتزم عقده، ولا عن تجارة يبتغيها، أو غيرها من المطالب التي عادة ما يرغب الناس في استعلام مآلها ممن يزعمون الاتصال بالماوراء واستشفاف مكنون الغيب؛ بل كان سؤاله:

هل هناك في اليونان شخص أحكم من سقراط؟!

وكان جواب أبولون نفيًا قاطعًا، حيث قال: ليس هناك من هو أحكم منه[1].

= «خارميدس» ١٦٥د)، وكذا لشيوع العبارة منسوبة إلىٰ سقراط. وقد قلنا إنَّ مبتغانا هو بحث الصورة السقراطية في رسمها الشائع.

(١) ترد هذه الرواية عند أفلاطون في محاورة «الدفاع»:

Platon, Apol. 21b

وعند كزينوفون نجد إكثارًا في المواصفات التي خلعها الإله أبولون علىٰ سقراط حيث قال: «ليس هناك من هو أكثر حرية، وأكثر استقامة، وأكثر حكمة» منه.

Xénophon, Apol. 14.

وهكذا نلحظ بأنَّه وصفه بثلاث صفات هي: الحرية، والاستقامة، والحكمة. وتوحي الطريقة التي طرح بها خيريفون السؤال أنَّ سقراط كان في نظره حكيمًا، بمعنىٰ أنَّ المساءلة وقعت بعد تميز ملحوظ في شخصه، علىٰ الأقل من قبل المستفهم، أي خيريفون. غير أنَّنا لا نستطيع تعيين توقيت طرح هذا السؤال، وفي أي مرحلة فكرية من مراحل تطور فكر سقراط، تم استفهام عرَّافة أبولون، وإن كنَّا نرجح أنَّه حدث في العقود الأخيرة من حياته. كما تنبغي الإشارة إلىٰ أنَّ خيريفون مات قبل سقراط، ولم =

يحق لنا الظن بأنَّ خيريفون أرضاه جواب العرَّافة، وانتشىٰ به فرحًا؛ إذ نعلم أنَّه رفيق لسقراط منذ الطفولة وأحد أقرب أترابه؛ لكنه لما أوصل الخبر إلىٰ صديقه الفيلسوف أصابته الحيرة؛ إذ لم يدرك السرَّ في سبب تعيين الإله[1] له بوصفه أحكم الناس؛ فأخذ يتساءل:

«ماذا يمكن لله أن يعني؟ . . . إنني لا أمتلك حكمة، صغيرة كانت أم كبيرة، ماذا يمكنه أن يعني إذن عندما يقول بأني أعقل الرجال؟»[2].

لكن رغم اعتقاده بأنَّه لا يمتلك أي حكمة، فإنَّه علىٰ يقين من أنَّ الإله صادق؛ لأنَّ الكذب «خلاف طبيعته»[3]؛ وعليه ينبغي أن يأخذ ذلك التعيين مأخذ الجدّ، وأن يَتَقَرَّىٰ دواله بحثًا عن تفسير معناه، ليدرك سبب اصطفائه هو بالذات دون غيره.

لكن كيف يمكن اختبار[4] تلك الإشارة الإلهية الملغزة؟

= يشهد محاكمته. والدليل علىٰ ذلك واضح في نص الدفاع، حيث يقول سقراط: «وسيشهد أخوه الحاضر هنا أمامكم فيما يخص هذا بأنَّ الأمر كان كذلك، حيث إنَّ خيريفون قد توفي» (محاورة الدفاع، ٢١أ).

(١) كان من اعتقادات اليونانيين أنَّ عرَّافة معبد دلفي تتصل بالإله أبولون وتستعلم منه الغيوب.

(٢) أفلاطون، محاورة أبولوجي، ترجمة شوقي داود تمراز، م س، ص٢٩١.

(٣) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، محاورة أبولوجي، م س، ص٢٩١.

(٤) ينبغي الانتباه هنا إلىٰ دلالة اختبار الإشارة الإلهية؛ إذ إنَّ سقراط عاملها بذات ما يعامل أطاريح ومواقف محاوريه، أي إخضاعها للفحص العقلي.

بعد تفكير مَلِيٍّ اهتدىٰ إلىٰ أنَّه إذا تمكن من إيجاد ولو شخص واحد أحكم منه اختلت صدقية دلالة الإشارة؛ لأنَّه «يمكنني عندئذ -يقول سقراط- أن أذهب ومعي النقض في يديّ. عليّ القول له: هنا إنسان أعقل مني؛ لكنك قلت أنت بأني كنت الأعقل»[(١)].

ذهب سقراط بحثًا عن هذا الشخص الذي يربو عليه حكمة، فبدأ باختبار رجال السياسة، الذين كانوا في زمنه - أي في زمن الاجتماع السياسي الديموقراطي - نجومًا ذوي مقدرة علىٰ توجيه الجموع، واتخاذ القرارات المصيرية في الشأن العام:

«ذهبت إلىٰ شخص كانت له شهرة الحكمة وراقبته، لا داعي لذكر اسمه، إنَّه كان رجلًا سياسيًا، وفي عملية اختباره والتحدث معه، كان هذا ما وجدت، يا رجال أثينا ... لم يكن حكيمًا ... مع أنَّه كان في ظنِّ العديد من الرجال أنَّه كذلك»[(٢)].

لم يجد سقراط لدىٰ الرجل السياسي أي ملمح دالٍ علىٰ الحكمة. لكن هل كان لديه هو شيء يعلو به علىٰ ذلك الرجل؟

يقول سقراط: «إني أعقل من هذا الشخص، علىٰ الأقل هو لا يعرف شيئًا ويظن أنَّه يعرف؛ بالمقابل أنا لا أعرف ولا أظن بأنني أعرف. أبدو في هذه النقطة الصغيرة، إذن، أنني أمتلك الأفضلية عليه»[(٣)].

---

(١) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، محاورة أبولوجي، م س، نفسه.

(٢) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، محاورة أبولوجي، م س، ص٢٩١.

(٣) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، محاورة أبولوجي، م س، ص٢٩١-٢٩٢.

إذن، إنَّ الفارق الذي يعلو به سقراط علىٰ الرجل السياسيّ هو إدراكه محدوديته المعرفية، أي إنَّه يعرف بأنَّه لا يعرف؟ وقد تأكد له هذا الحكم أيضًا بمحاورة غيره من رجالات السياسة؛ حيث انتهىٰ إلىٰ النتيجة ذاتها؛ إذ لاحظ أنَّ الشخصية السياسية مثقلة بالاستعلاء الفارغ وادعاء المعرفة. بل تبيَّن له بعد محاورة السياسيين أنهم يشتركون جميعًا في صفة الغباء، إذ يقول عنهم إنهم كانوا «الأكثر شهرةً ... والأكثر غباءً»[1].

وبعد رجالات السياسة (الأغبياء)، انتقلت -يقول سقراط- إلىٰ اختبار: «الشعراء ... شعراء من كل الأنواع ... اضطلعت بمهمة القيام بفحص بعض المقاطع الأكثر إحكامًا في كتاباتهم الخاصة، وسألت ما هو معناها، معتقدًا أنَّ قائليها سيعلمونني شيئًا ما.

هل ستصدقونني؟ إنني مستحٍ من الاعتراف بالحقيقة، لكن ينبغي عليّ أن أقول إنَّه ما من شخصٍ موجود هنا ليس في وسعه أن يتكلم أفضل بشأن قصائدهم مما فعلوه هم أنفسهم. وهكذا، فإنَّه ليس بالحكمة يكتب الشعراء قصائدهم؛ بل بنوع من العبقرية والإلهام، مثلهم في ذلك مثل الكهنة والمتنبئين الذين يقولون أشياء جميلة ... غير أنهم لا يفهمون معناها»[2].

---

(١) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، محاورة أبولوجي، م س، ص٢٩٢.

(٢) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، محاورة أبولوجي، م س، ص٢٩٢-٢٩٣.

أي إنَّ الشاعر لا ينظم شعره بقصدية دالة علىٰ معرفة ما يفعل، بل إنَّ نظمه نوعٌ من الإلهام والعبقرية يشابه تجربة الكهان الذين ينطقون بخطاب رمزي جميل، ولكنهم لا يفهمون مرماه.

وهكذا، فالشاعر قادر علىٰ أن يقول ولكنه لا يعرف ما يقوله!

لكن المشكلة هي أنَّه بسبب اقتدارهم علىٰ نظم الشعر اعتقد الشعراء «أنهم أعقل الرجال في الأشياء الأخرىٰ التي لم يكونوا عقلاء فيها. وهكذا رحلت عنهم، متصورًا نفسي أنني أسمىٰ منهم للسبب عينه الذي كنت فيه أعلىٰ من السياسيين»[1].

أي إنَّه يعلو أيضًا علىٰ الشعراء بكونه يعرف أنَّه لا يعرف!

لكن لا ينبغي أن نتساءل: كيف لم يبصر سقراط، هذا الذي قال بمحدودية الإمكان المعرفي، اقتدار الشعر علىٰ الإشارة، أي اقتداره علىٰ مجاوزة محدودية اللوغوس إلىٰ الماوراء؟! فلسنا هنا في زمن هولدرلين، بل في زمن فلسفيٍّ مشاكس للشعر الحامل للميثولوجيا الإغريقية. ولذا لا داعي لكي نطالبه بإدخال الشعراء إلىٰ جمهورية الحكمة.

فلنتابع الإنصات إلىٰ حاصل اختباره لزمنه الثقافي.

بعد الشعراء والسياسيين، قرَّر أن يختبر أهل العمل؛ فذهب «إلىٰ الحرفيين ...؛ لأنني -يقول سقراط- كنت متأكدًا أنهم عرفوا ... أشياء كثيرة جهلتها، وكانوا في هذا أعقل مما كنت أنا

---

(١) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، محاورة أبولوجي، م س، ص٢٩٣.

بدون ريب. غير أني لاحظت أنَّه حتىٰ الحرفيون البارعون يقعون في الخطأ عينه مثل الشعراء. فلأنهم كانوا عمالًا مهرة ظنوا أيضًا أنهم عرفوا كل المسائل ذات الأنواع السامية»[(١)].

علىٰ عكس الحاصل في حواره مع السياسيين والشعراء، التقىٰ سقراط لأول مرة مع أناس يعرفون شيئًا يجهله (أي حرفتهم)؛ ولكن مشكلة الحرفي لا تختلف كثيرًا عن غيره، حيث إنَّ معرفته بحرفته تحديدًا جعلته يظن أنَّه يعرف كل شيء، فتراه يتحدث بوثوق في قضايا خارج ما يحترفه من مهنة.

بعد هذا الاختبار المعرفي الصارم الذي أخضع له مختلف صنوف الناس، اكتشف سقراط معنىٰ الإشارة الإلهية. إنَّ قصدها هو أنَّه الوحيد الذي يعرف محدودية معرفته، في واقع ممتلئ بالادعاءات والزيوف. هكذا يفسر سقراط قصد الإله من تعيينه بالاسم كأحكم رجل. إذ كان هدفه هو تبليغ رسالة من خلال الكائن السقراطي، رسالة مفادها أنَّ الحكيم هو الذي يدرك محدودية إمكانه المعرفي، وأنَّ الحكمة بمدلولها الإطلاقي من اختصاص الإله وحده.

يقول سقراط:

«أوه يا رجال أثينا، إنَّ الله هو الحكيم وحده»[(٢)].

---

(١) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، محاورة أبولوجي، م س، نفسه.

(٢) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، محاورة أبولوجي، م س، ص٢٩٤- ٢٩٥.

هكذا يتقدّم سقراط بالقول بأنّ ما يعرفه هو أنّه لا يعرف. وهي الفكرة التي يعبر عنها أيضا خلال حواره مع كريتياس في «خارميدس»:

«سقراط: نعم كريشياس[١]، إنك تأتي إليَّ كأنني أصرّح أنني أعرف عن الأسئلة التي أسأل، وكأنني أستطيع، إذا عزمت فقط، أن أتفق معك. في حين أن الحقيقة هي أنني أتساءل وإياك عن الحقيقة التي تتقدم من وقت إلىٰ وقت؛ ... لأنني لا أعرف.»[٢]

تلك هي صرخة الحكمة السقراطية، التي لم يدرك معناها التقليد الفلسفي الأثيني الأرسطي، فترىٰ أرسطو في متن «الميتافيزيقا»[٣] يختزل الإسهام السقراطي في نظرية الحد الماهوي. أي في تلك النظرية المؤسسة للبتِّ والوثوق الإبستيمولوجيين! وهو الوثوق الذي حرص الميغاريون علىٰ نقده في المنطق الأرسطي، وأعني بشكل خاص أولئك الكبار الذين تم تسميتهم بـ«صغار سقراط»، أي: أوبوليد Eubulide، وتلميذه ديودور Diodore، وستيلبون Stilpon.

أقوىٰ ما في الحكمة السقراطية قدرتها علىٰ الاستفهام، الذي

---

(١) هو من رسمناه في كتابنا هذا ب«كريتياس»

(٢) أفلاطون، محاورة خارميدس، المحاورات الكاملة، المجلد الثاني، ترجمة داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص٤٥١.

(3) Aristotle, Metaphysics, 1078b17.

يحرر إمكانية التفكير بسبب إشعاره بمحدودية منجزه. مما يئول إلىٰ معنىٰ التفلسف كطلب لا كحيازة. وبذلك يكون قول سقراط: «الله هو الحكيم وحده» توكيدًا علىٰ تحرير الفكر من الوثن؛ لأنَّ جوهر الوثن هو تجسيد المطلق في النسبي، أي استرذاله باستنزاله من علوه!

لهذا نرىٰ في النظر السقراطي ملمحًا دينيًا له لازم إبستيمولوجي، حيث لا يفتح التفكير الفلسفي علىٰ وساعة السؤال ونسبية المعرفة البشرية فحسب، بل هو أيضًا، رافعة لبصيرة التعقل إلىٰ المثال الديني بما هو إيمان بوجود الحقيقة في الماوراء. فقوله بأنَّ الله هو الحكيم، وأنَّ الحكمة من اختصاصه وحده، فيه إحالة علىٰ الماوراء الميتافزيقي، بتعيين المطلق فيه، وهو بذلك يحفظ الوعي البشري ليس فقط من ادعاء امتلاك المطلق؛ بل يحفظه من الانزلاق إلىٰ العدمية النافية لموجوديته أيضًا.

وهكذا يتحقق التفلسف من منظور الدرس السقراطيّ كقول بوجود المطلق، مع الحرص علىٰ عدم زعم امتلاكه!

بهذا نتأول سقراط بمعنىٰ فلسفي ديني. وفي هذا السياق يمكن أن نستحضر عديدًا من الأبحاث التي أبصرت الحس الديني السقراطي، وإن لم تتناوله بهذا التأويل الذي اقترحناه. فعند غروط (Grote) مثلًا نرىٰ تركيزًا علىٰ تلك الإشارات المبثوثة في «الدفاع»، حيث استنتج منها أنَّ الرسالة الفلسفية السقراطية كانت موجهة بروح

دينية. وعند فويلي Fouillée[1] نلحظ تركيزًا علىٰ قراءة سقراط عبر محاورة «فيدون»، وبالضبط عند لحظة اكتشافه لمحدودية مفهوم الـ «نوس» في المتن الأنكساغوري، حيث استبعد العلل الفيزيائية من أجل التوكيد علىٰ العلل الغائية. بينما نتأول الملمح المعرفي السقراطي بوصفه انفتاحًا علىٰ تفلسف ديني يحفظ كينونة الحقيقة المطلقة، ولا ينزلق إلىٰ الزعم بحيازتها، كما لا يرتكس في النفي العدمي لموجوديتها.

لقد انتهىٰ سقراط بعد إجرائه الاختبار علىٰ مقول عرَّافة دلفي إلىٰ أنَّ الإله ما اصطفاه دون غيره إلا لأنَّه يمتاز بإدراك محدودية إمكانه المعرفي. ومن ثمَّ، فذاك الإدراك فضيلة تستحق أن تشاع؛ لذا انساق نحو تجذير المسائلة الفلسفية للسائد الفكري في زمنه تنبيهًا للوعي الإغريقي وتحريرًا له من أوهامه.

وبذلك لم يكن قصده إنشاء إطار معرفي، وتسييجه بالتنظير والتقعيد؛ بل كان مقصده نقد تمظهرات الزيف المعرفي. حيث كان مصرًّا علىٰ القول بأنَّه يمتلك أسئلة فقط ولا يمتلك أي جواب! فهو مجرد «قابلة» عقيم تساعد العقول علىٰ الإيلاد.

إنها لأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي يتقدّم السؤال بهذا

---

(١) انظر إيجازًا لقراءة فويلي عند:

Émile Boutroux. Socrate, fondateur de la science morale, Orleans Paul colas,1883.p2.

الوضوح إلىٰ ساح الفكر معتزًا بكينونته، في مقابل الادعاء المعرفي المتدثر بدفء الأجوبة اليقينية!

وهو إدراك لا بدَّ أن نموضعه في منزله التاريخي؛ إذ إنَّ تمظهر السؤال في أواخر القرن الخامس قبل الميلاد، بهذا الاستعلاء والقوة، لدليلٌ علىٰ أنَّ الأجوبة الموروثة فقدت قدرتها علىٰ إضاءة الطريق. لذا تقدم «الجهل» السقراطي، كتعبير عن رفضها، وكتوكيد علىٰ دلالة التفلسف كمحبة وطلب. والانتقال من حس الحيازة إلىٰ شعور الطلب ليس فقط إدراكًا لمحدودية الإمكان الإبستيمولوجي؛ بل هو أيضًا انفتاح للكائن علىٰ طلب الحقيقة. بينما التوهم بحيازتها يؤدي إلىٰ تجميد التفكير؛ لأنَّه يشعره مسبقا بتحصيل المطلوب. بل قد يتطور ذلك الشعور إلىٰ التعصب ونفي المخالف لماهية ذاك المُحَصَّلِ. ولهذا نجد سقراط حريصًا علىٰ تنبيه تلميذه ألسيبياد إلىٰ خطورة الجهل المركب، قائلًا: «لست جاهلًا بالأشياء المهمة فقط، بل الخطر هو أنك تعتقد أنك تعرفها»!

بهذا يبدو لنا سقراط متقدمًا علىٰ زمنه. إنَّه أفق للفكر لم يبصر معناه إلا بعد قرون من الوثوقية التي انزلقت في براثنها كثير من البناءات الفلسفية. بل المفارقة أنَّ أولىٰ الأبنية النسقية التي ظهرت من بعده لم تدرك درسه، وأشهرها النسق الأرسطي، وذلك علىٰ عكس المدارس التي انتسبت إليه، أي تلك التي ينعت أصحابها بالسقراطيين الصغار، حيث كانوا شديدي الحرص علىٰ نقد

المسلك الإبستيمولوجي المنطقي والتوكيد علىٰ أنَّ أساس الدرس المعرفي السقراطي هو «أنني لا أعرف».

وعليه، يحق لنا أن نتجرأ علىٰ مشاكسة هيجل إذ يقول: «يتظاهر سقراط بالجهل، وتحت غطاء طلب التعلم يعلّم غيره»[1]. أجل، إذا اختصرنا النظر في مشاهد العلاقات الحوارية بين سقراط ومحاوريه، سنلحظ أنَّ التظاهر بالجهل يخفي موقفًا نقديًا مسبقًا من معرفة الآخر، يئول في النهاية إلىٰ تعليم من يظن نفسه أنَّه في مرتبة المعلم؛ لكن لا ينبغي أن نمتثل لظاهر منطوق قول هيجل، الذي يختزل معنىٰ «الجهل» السقراطي في مجرد تهكم سقراط من خصيمه بالتظاهر بعدم المعرفة! فليس هذا هو جوهر الدرس السقراطي، وليس مقصوده هو تعليم محاوره معرفة وثوقية، بل إشعاره بعدم حيازة المطلق أو الكلي.

لكن إذا كانت نتيجة سؤال خيريفون لكاهنة معبد دلفي قد منحت سقراط لغزًا، استفزه بتعيينه كأحكم الناس؛ فإنَّ المعبد ذاته منحه أمرًا آخر هو «اعرف نفسك».

فكيف تمثل سقراط دلالة هذه المقولة التي لا تقل إلغازًا عن الجواب الذي حصله خيريفون؟

١-٢ كوجيتو سقراط أو «اعرف نفسك»!:

كثيرة هي المعاني والأفكار التي تكون ملقاة علىٰ قارعة

(1) Hegel, H. PH. II. p.287.

الطريق، يرتطم بها الناس دون إدراك قيمتها، حتىٰ يأتي من يلتقطها ويمنح مدلولها دفق الحياة.

«اعرف نفسك بنفسك، ودع العالم للآلهة»!

مقولة كانت منقوشة علىٰ باب معبد دلفي، تُنسب حينًا إلىٰ طاليس الملطي وتُنسب حينًا آخر إلىٰ شيلون الإسبرطي Chilon de Lacédémone. ولكن علىٰ كثرة شيوعها، وعلىٰ الرغم من مثولها فوق باب كل داخل إلىٰ فناء المعبد، لم يتنبه أحد إلىٰ إمكان استمداد مدلولها وفق مقتضًى فلسفي. ذلك المدلول الذي حدّده سقراط في وجوب حرف الانشغال من الكوسمولوجيا إلىٰ النفس.

ولن نبالغ لو قلنا إنَّ مقولة «اعرف نفسك»، التي نبَّه إليها سقراط لا تزال حبلىٰ بالكثير من الوعود والإمكانات. إذ لا تزال الثقافة الإنسانية في حاجة إلىٰ مشروع اعرف نفسك. بل لعلنا اليوم، أي في زمن العلم والتقنية، أحوج إلىٰ جعل معرفة النفس أوكد وأوجب المهمات.

لكن عندما نقول بتنبُّه سقراط إلىٰ الاستثمار الفلسفي لمدلول المقولة، فينبغي بدورنا أن ننتبه إلىٰ أمر آخر، وهو أنَّه حتىٰ إذا لم يكن هناك إشارة دوكسوغرافية موثوقة تسمح بالجزم بنسبة المقولة إلىٰ طاليس أو إلىٰ شيلون، فلا ينبغي الظن بأنَّ المدلول الفلسفي لتلك المقولة إذ ظهر في زمن سقراط، فإنها بمنطوقها اللفظي غير ممكن أن تظهر قبله؛ بل جائز أن يتداول الحكماء قبل سقراط فكرة أهمية معرفة النفس، لكن المدلول الفلسفي لتلك المقولة -كما

سيظهر في زمن سقراط، أي بوصفه نقلة من البحث في فيزياء الوجود وأسئلة الماوراء إلىٰ البحث في مكنون النفس وما يصدر عنها من قيم ناظمة للسلوك الأخلاقي- كان يحتاج إلىٰ وقوع جملة من التحولات السوسيولوجية التي جعلت من أي اهتمام بـ «أرخي» الكون ترفًا ينبغي الاحتراس من الانغماس فيه.

وتلك المقولة، بوجازتها وكثافتها الدلالية، تحتاج إلىٰ اشتغال معرفي لكشف أبعادها الفلسفية. ومن ثمَّ، فهي إيحاء لا يستوي كبرنامج فكري بذاته؛ بل لا بدَّ من وجود حوافز معرفية وشروط ثقافية واجتماعية توسع من مدىٰ الإيحاء وتحوله إلىٰ مشروع منظور. أما الحوافز المقصودة هنا، فهي تلك التحولات المجتمعية التي فرضت راهنية العقل العملي الذي رأينا ملمحًا من تمظهره مع السوفسطائيين، الذي لا يختلف كثيرًا عن ملمحه المتمظهر مع سقراط.

وهكذا، فإنَّ الفكرة السقراطية بمقدار ما تبدو كفلسفة كوجيتو، فإنها في الممارسة تبدو فلسفة أخلاقية حوارية تصل الأنا بالغير. حيث نقل سقراط تلك العبارة من فاتحة المعبد إلىٰ فاتحة المشروع الفلسفي؛ فأسَّس بذلك لمسار انساق في مجراه كثير من تجارب اللوغوس التي سُميت من بعد بفلسفات «الذاتية» أو فلسفات «الكوجيتو». أجل، حتىٰ لو ارتحلنا من زمن سقراط إلىٰ زمن الحداثة، فإنَّه يمكن بهذه المقولة أن نوجز كل المشروع الديكارتي، بل حتىٰ الفلسفة الظاهراتية (الفينومينولوجية) في بعدها

المتعالي (الترنسندنتالي) نراها استمرارًا لمقولة دلفي علىٰ نحو من الأنحاء[1].

لقد رأىٰ سقراط في مقولة المعبد مفتاحًا لطريق بحثي جديد. إذ أفرز زمنه حاجيات فكرية جديدة غيرت المطلب الحقيقي للتفلسف من معرفة فيزياء الوجود، إلىٰ معرفة «فيزياء» النفس.

ولكن المقصود من معرفة النفس في مشروع سقراط، لم يكن وقوفًا عند حدود معرفة الطبيعة الفيزيائية لنفسية الكائن الإنساني؛ بل معرفة الكوجيتو الأخلاقي. حيث صار شعار العود إلىٰ النفس مع سقراط، توكيدًا علىٰ وجوب التفكير في الذات. ولكن هذا النمط من التفكير لا يبدو في الفلسفة السقراطية بوصفه نكوصًا إلىٰ شرنقة الأنا، بل ثمة توكيد علىٰ وجوب الانفتاح علىٰ الآخر بآلية الحوار.

لنتأمل هذا المقطع الجميل من محاورة خارميدس، حيث يخاطب سقراط محاوره كريتياس قائلًا:

«إنك تتصرف معي كما لو أنني أزعم أنني أعرف ما أبحث

---

(١) نرىٰ أنَّ الفلسفة الفينومينولوجية في تأسيسها مع هوسرل نمط معرفيٌّ يندرج ضمن فلسفات الذاتية، رغم أنَّ مشروع تطوير الكوجيتو الديكارتي من قبل هوسرل منفتحٌ بالقصدية علىٰ خارج الذات، ورغم احتماله للذوات في استوائه كذاتية بينية. وفي هذا الاستحضار للآخر نرىٰ الفينومينولوجيا فلسفة سقراطية، مع إدراكنا لخصوصية مفهوم الذاتية البينية عند هوسرل.

عن تعلمه . . . بينما الأمر ليس كذلك. يجب أن نبحث معًا عن الحل»[1].

فما طريقة البحث التي انتهجها سقراط؟

---

(1) Platon, Critias, 164c.

- ٢ -

في المنهج السقراطي

٢-١ مطلب الحد الكلي:

يلخص أرسطو الإسهام الفلسفي السقراطي في كونه توكيدًا علىٰ أهمية التعريف الكليّ. ففي متن الميتافيزيقا إشارة صريحة إلىٰ أنَّ اهتمام سقراط بتحديد القيم الأخلاقية أوصله إلىٰ فكرة التعريف كحد «كليّ»[١]. وفي المتن ذاته نجد أرسطو يمايز بين أفلاطون وسقراط في مسألة رفع الحدود الكلية عن الوجود الحسيّ وجعلها كينونة مثالية مفارقة. ثم يعلق قائلًا بأنَّ سقراط كان علىٰ حق عندما لم يضع الحدود الكلية في الوجود المفارق[٢]. وهكذا، فالاختلاف بين أفلاطون وبين أستاذه يكمن في أنَّ هذا الأخير -أعني سقراط- لم يجعل تلك الحدود الكلية مُثُلًا متعالية.

وإذا امتثلنا لهذه الملحوظة الأرسطية، صحَّ لنا أن نقول إنَّ التماسنا للموقف المعرفي السقراطي ينبغي أن يتجه نحو نظرية الحد الماهوي حصرًا.

---

(1) Aristote, Métaphysique,1078b12- 30.

(2) Aristote,Metaphysique,M,9,1086 b 3-5.

وعلىٰ نحو مقارب لهذا التحديد الأرسطي للإسهام الفلسفي السقراطي، ينتهي هيجل في دروسه في تاريخ الفلسفة، إلىٰ أنَّ سقراط، بخلاف السوفسطائيين، هو الذي تنبَّه إلىٰ ضرورة الكليّ. ولكن وجه القصور في النظرية السقراطية -حسب هيجل- هو أنها استبقت مفهوم الكلي في مرتبة الذاتية، كمفهوم مستبطن في النفس، ولم تتمكن من رفعه إلىٰ مدلوله كمطلق موضوعي[1].

وفي سياق مقارب لهذا التأويل أيضًا قدّم المؤرخ الألماني زيلر سقراط بوصفه لحظة نقدية تالية للسفسطسة. إذ تمكّن السوفسطائيون من إزاحة الفلسفة الأيونية الفيزيائية عن مكانتها، فكان لا بدَّ من لحظة تجديد نوعي تعيد للفلسفة حياتها، بتأسيسها علىٰ مبدأ جديد. وكان هذا المبدأ هو فكرة الكليّ أو المفهوم، التي تم تقديمها مع سقراط كموضوع جديد للعلم الفلسفي.

وهكذا يتبيَّن أنَّ القراءة الأرسطية لمكمن الإسهام السقراطي استمرت في مختلف لحظات التأويل اللاحقة، محددة ذلك الإسهام فيما يمكن أن نسميه بفلسفة الكليّ.

ومصداق هذه القراءة يمكن توثيقه من داخل المحاورة الأفلاطونية، حيث إذا استبعدنا فكرة الكليّ بمدلوله المثالي المفارق، أي بجعلها فكرة أفلاطونية، وحصرنا النظر في الحواريات التي قاربت مفهوم الكلي بغير المقاربة المثالية

---

(١) من نافل القول الإشارة إلىٰ أنَّ هيجل يعد نفسه الوحيد الذي حدس معنىٰ المطلق.

المفارقة[1]؛ سيتبيَّن أنَّ القصد الظاهر في الحوار السقراطي هو الخلوص إلىٰ مفاهيم كليَّة قابلة لاستجماع أفراد الكليّ رغم اختلافها علىٰ المستوىٰ الحسيّ العينيّ.

إنَّ فلسفة المفهوم، بما هي طلب للحدود الكلية، هي إذن أهم إسهام سقراطي، حسب التقويم الأرسطي.

فما المنهج الذي اصطنعه سقراط لبلوغ الكليّ؟

وما محل البحث عنه؟

٢-٢ تهكم واستفهام وتوليد:

لا بدَّ من الإشارة ابتداء إلىٰ أنَّ الدراسات المعاصرة يسودها جدل بين الباحثين المتخصصين في الفلسفة السقراطية، حول ما إن كان لدىٰ سقراط منهج فلسفي أم لا؟ إذ يذهب فريق إلىٰ القول بالإيجاب محددين عدة وسومات تثبت وجود لحاظ منهجي محدد

---

(١) هذا الاستبعاد يحضر في «جميع» القراءات التي تناولت علاقة سقراط بأفلاطون. وهو ما نلقاه بوجيز التعبير عند برجسون عندما يقول بأنَّ سقراط عيّن موضوع الفلسفة وقصدها في الخلوص إلىٰ مفاهيم، وأنَّ تلك المفاهيم السقراطية هي ما حولها أفلاطون إلىٰ مثل، وأنَّ تلك المثل «استعملت بدورها كنموذج للبناءات ... الميتافيزيقية التقليدية».

HENRI BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, ,vres complètes, Arvensa Editions, 7 mai 2014,p1072.

أي بتعبير آخر، إنَّ سقراط بتأسيسه لفلسفة المفهوم أعطىٰ إشارة الانطلاق لمختلف البناءات النظرية الميتافيزيقية.

القواعد والخطوات، بينما يذهب بعض آخر، ومنهم طوماس بريكهاوس ونيكولاس سميث[1]، إلىٰ النفي التام لأن يكون ثمة منهج لدىٰ سقراط. ولكن لا نرىٰ أي حاجة لأن ننغمس مع هؤلاء في جدلهم؛ إذ لا يعنينا النفي ولا الإثبات؛ لأنَّ كليهما مدخل إلىٰ الوقوع في الإشكال الموهوم، أي تحقيق «المشكلة السقراطية». ولذا فحديثنا هنا عن المنهج السقراطي، هو تحليل صوري للمجادلة السقراطية، كما بدت في المحاورات الأفلاطونية الأولىٰ، وخاصة «ثياتيتوس»، و«خارميدس»، و«كريتون»، و«إيون»، و«لاخيس»، و«ليسيس».

فما هي ملامح المنهج التي يمكن أن نستلها من تلك المحاورات؟

إنَّ تقديم سقراط لنفسه بأنَّه يعرف أنَّه لا يعرف، كان حاضرًا -سواء إشهارًا أم إضمارًا- في بدء جميع محاوراته. وهي اللحظة التي تم الاصطلاح علىٰ تسميتها في الكتابات الدارسة لفكر سقراط بـ «لحظة التهكم». حيث كان سقراط يحرص عند مبتدأ حواراته علىٰ ادعاء الجهل، والرفع من شأن محاوره، مبطنًا مقصد السخرية. ومن كثرة تكرار هذا الموقف صارت السخرية السقراطية كأنها لحظة من لحظات المنهج السقراطي. صحيح يمكن تجاوز لحظة التهكم بردِّها إلىٰ طبيعة الكتابة الأفلاطونية ذاتها، أي بما

---

(1) Thomas C. Brickhouse .N. D. Smith, Plato's Socrates , Oxford University Press, 1994.p5.

أنها مؤسسة علىٰ المشهد الحواري فلا بدَّ فيها من توابل للتشويق؛ فيكون التهكم تَابِلًا فقط، ولا ينبغي أن يستوقفنا كثيرًا في لحظة الحديث عن المنهج. لكن مع ذلك يمكن تقليب النظر في سبب مركزية هذه اللحظة في المتن الأفلاطوني، لإبصار دلالتها المجاوزة لمحدودية وظيفيتها المسرحية.

ومعلوم أنَّ هذه اللحظة المركزية في المتون «السقراطية»[١] استوقفت كثيرًا من الشراح، فعند برجسون مثلًا نرىٰ تأويلًا لحضور التهكم في أول لحظة من لحظات بناء الحوار السقراطي بوصفه دالًّا علىٰ موقف منهجي يقضي بوجوب البدء بـ «استبعاد الآراء التي لم تخضع لاختبار التفكر»[٢]. أي إنَّ التهكم دلالة علىٰ تجادل التفلسف مع العوائد والمعارف السائدة، حيث يكون وسيلة لحصول صدمة الوعي الشائع.

وعليه، لا يكون التهكم مجرد محفز مستفز للمحاور لكي ينغمس في الحوار، بل هو لحظة منهجية. ولتوكيد ذلك لا بدَّ من إدراك دلالتها في اللسان الإغريقي كـ «أولونخوس» Elenchos، أي سؤال تفنيدي يدفع المحاور إلىٰ الخلوص إلىٰ كشف جهله المتخفي خلف زعم المعرفة. ولتحقيق ذلك يكون المبتدأ هو ادعاء سقراط للجهل. وهو سلاح ناجع للإيقاع بمدعي المعرفة، حيث يرغم

---

(١) نقصد المتون الأفلاطونية الأولىٰ الموسومة بـ «المحاورات السقراطية».

(2) HENRI BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, .vres complètes, Arvensa Editions, 7 mai 2014,p1071.

سقراط محاوره/المدعي علىٰ الاستجابة إلىٰ أسئلته. تلك الأسئلة التي سمىٰ، هو نفسه، مفعولها بالتوليد.

وأفضل مقطع يبيِّن ذلك التقريب السقراطي بين طريقة استفهامه للعقل بممارسة التوليد هو حواره مع ثياتيتوس. وهو مقطع جدير بالاستحضار، رغم طوله:

«ثياتيتوس: أستطيع أن أؤكد لك، يا سقراط، أنني حاولت البحث فيها غالبًا، عندما أحضر لي تقرير الأسئلة التي طرحتها؛ غير أنني لا أقدر علىٰ إقناع نفسي بأنَّ لدي جوابًا مقنعًا لأعطيه بشأنها. ولم أسمع بأي شخص منح الجواب الذي تريد؛ ومع ذلك لم أستطع التخلص من قلقي بخصوص هذه المسألة.

سقراط: إن هذه وخزات الآلام المجهدة، يا عزيزي ثياتيتوس؛ إنَّ لديك في الداخل شيئًا غير ما ستحضره إلىٰ الوجود.

ثياتيتوس: إنني لا أعرف يا سقراط؛ بل أعبّر عما أشعر به فقط.

سقراط: أوَلم تسمع أبدًا، يا أيها الساذج، بأنني ابن قابلة شجاعة . . . تدعىٰ فايناريت؟

ثياتيتوس: نعم، لقد سمعت بها.

سقراط: وأني أنا نفسي أمارس الصنعة عينها؟

ثياتيتوس: لا أبدًا.

سقراط: دعني أخبرك . . . ؛ لكن عليك أن لا تبوح بالسر،

إذ إنَّ العالم كله لم يكتشفني بشكل عام، وإنني أغرب المخلوقات وأبعث البلبلة في عقول الرجال. ألم تسمع بذلك أبدًا أيضًا؟

ثياتيتوس: نعم[1]، سمعت بذلك.

سقراط: هل سأقول لك ما سبب هذا؟

ثياتيتوس: مهما كلف الأمر.

سقراط: تذكر عمل القابلات ... وستعي حينئذ معناي بشكل أفضل: لن تمارس امرأة مهنة توليد النساء الأخريات، كما أعتقد بأنك دارٍ بذلك، لن تمارس هذه المهنة، إلا إذا كانت من النساء اللواتي انقطعن عن الولادة، وليست من النساء اللاتي لا يزلن ينجبن الأطفال.

ثياتيتوس: نعم، إنني أعرف ذلك.

سقراط: وقيل إنَّ أرتيميس كانت مسئولة عن هذا؛ لأنها لم تكن أمًّا، وبرغم ذلك فهي إلهة التوليد، وهي لم تستطع السماح للعاقرات بمزاولة مهنة توليد النساء حقًا؛ لأنَّ الطبيعة الإنسانية لا يمكنها أن تعرف أسرار الفن هذا بدون خبرة. لكن أرتيميس اختارت لهذه المهمة تلك النساء اللواتي هنَّ مسنَّات جدًّا ولا يلدن، تكريمًا لمشابهتن بها.

---

(١) كذا في الترجمة. ومن عادتنا عدم التدخل في تصويب الأخطاء النحوية والإملائية الواردة في الكتب التي ننقل نصوصها.

ثياتيتوس: أجرؤ علىٰ قول هذا.

(...)

سقراط: ... إنَّ القابلات يعرفن مَنْ مِنَ النساء يكن حوامل ومَن هن عكس ذلك (...)

ثياتيتوس: جيد جدًّا.

(...)

سقراط: حسنًا، إنَّ فنَّ قبالتي مثل فنهن في أكثر نواحيه. لكنه يختلف. فأنا أولِّد الرجال وليس النساء، وأعنىٰ بأرواحهم عندما يكونون في إرهاق وقلق، ولا أهتم بأجسادهم. وأما قمة نجاح فني فهي في الاختبار الكامل سواء إذا كانت الأفكار التي يبرزها عقل الإنسان الفتي مزيفة وميتة، أو خصبة وحقيقية. وهنا فإنني أشبه القابلات مرة ثانية لكوني فارغًا من الحكمة[١]. وأما اللوم الذي يوجّه ضدي غالبًا، وهو أنني أطرح الأسئلة علىٰ الآخرين وليس لدي الذكاء للحكم بخصوص أي موضوع، فإنَّه لوم عادل جدًّا، وسبب ذلك هو أنَّ الله أجبرني علىٰ أن أكون قابلة، لكنه لم يسمح لي بالإنجاب»[٢].

---

(١) يقصد سقراط بقوله هذا أنَّ القابلات يبدأن في ممارسة مهنتهن بعد أن ينقطعن عن الولادة. وفي هذا يرىٰ نفسه مشابها لهن؛ لأنَّه يولد الأفكار من الرجال ولكنه شخصيًا لا يلد أي فكرة، إنما يستفهم ويسأل.

(٢) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الخامس، محاورة ثياتيتوس، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص١٤٦-١٤٩.

لا تبدو فكرة التوليد التي مثّل بها سقراط لمنهجيته مجرد تشبيه لفعله الحواري بمهنة أمّه القابلة، بل لها تعلق صميم باعتقاده باحتمال النفس للحقيقة. ونظرية النفس ككينونة مستبطنة للحقيقة، قدّمت المهاد النظري لتأسيس العقلانية. وقد بيّنا في ما سبق من كتبنا في هذه السلسلة، أنَّ سؤال المعرفة كان قد راكم إلىٰ حدود منتصف القرن الخامس قبل الميلاد عددًا من الأطاريح التي فصلت بين الحس والتعقل. فكان سقراط إذن علىٰ وعي بمحصول هذا التراكم الفكري؛ بل يبدو هو أيضًا قد تموضع في جانب من هذا الصراع الإبستيمولوجي، حيث نجده رغم حسّه العملي الأخلاقي حريصًا علىٰ التوكيد علىٰ أنَّ العقل/النفس مصدر للكليّ.

والتمييز بين المعرفة الحسية وبين المعرفة العقلية تجد صورتها في الفلسفة السقراطية في موقفها الناقد لخصيمها الذي يحدد المفهوم بالجزئي العيني، غافلًا عن وجوب تحصيل الحقيقة الكلية. فالحسُّ لا يقدّم لنا سوىٰ معطيات جزئية، بينما التعقل يقدّم المفهوم، أي الكليّ الجامع لأفراد الجزئي.

واعتقاد سقراط في وجود الحدود الكلية الثابتة للمفاهيم في النفس جعله يصطنع المنهج التوليدي. لكنه رغم نزوعه العقلاني، فإنّه استعمل المنهج الاستقرائي أيضًا، حيث كان كثيرًا ما يؤسس حواره علىٰ الانتقال من الفرديات إلىٰ الكليّ، مبينًا محدودية التعريف القائم علىٰ لحظ الفردي.

لكن الملاحظ أنَّ محاورات الشباب -أي تلك التي قلنا من قبل بأنَّه يُنظر إليها بوصفها تعبيرًا عن فكر سقراط لا فكر كاتبها أفلاطون- لا تنتهي بالحد الكلي للمفاهيم التي تبحثها؛ ولهذا يمكن للقارئ أن يستفهم:

أيكون قصد سقراط مجرد توكيد جهل خصومه، ولم تكن عنايته هي صياغة الحد؟!

إنَّ أرسطو ينفي ذلك الاستفهام، وإذا استندنا علىٰ القراءة الأرسطية، يصح أن نقول إنَّ سقراط بعوده إلىٰ النفس لم يجعل الحقيقة ذاتية متباينة من فرد إلىٰ آخر، بل إنَّه يقول بحقيقة موضوعية كلية ثابتة كامنة في نفس الإنسان. فَعَيَّن معنىٰ التفلسف وغايته كطلب للحدود المفاهيمية. وبما أنَّ الحد المفهوميّ الكليّ لا يوجد في ظاهر الواقع الحسي، حيث لا يمنحنا إلا الفردي (الجزئيّ)؛ فلازم أن تكون النفس هي حاملته.

وبذلك يمكن استجماع اللحظات المنهجية السقراطية في:

- التهكم.
- والاستفهام التوليدي.
- واستقراء الحدود الجزئية.
- ونقدها بإبراز محدوديتها عن إدراك الحد الكليّ.

فكيف أجرىٰ سقراط هذا المنهج علىٰ المسألة الأخلاقية؟

إنَّ الفرضية التي ندفع بها كجواب أولي عن هذا الاستفهام هي أنَّ السقراطية وقعت في تناقض عندما حاولت الجمع بين المستويين: الإبستيمولوجي والأخلاقي.

فلنختبر فرضيتنا هذه بعد بيان الموقف الأخلاقي السقراطي.

- ٣ -

في قصور التأسيس السقراطي للأخلاق!

يحدثنا تلميذ سقراط، كزينوفون موجزًا مكمن امتياز أستاذه قائلًا:

«لم يكن يقضي وقته، كما فعل غالبية الآخرين، في الحوار من أجل التحقق من طبيعة الأشياء، ولا من أجل البحث عن كيفية ما سماه السوفسطائيون[١] بالكوسموس، ولا البحث عن نوع الضرورة التي أنتجت الظواهر السماوية، ولكنه أظهر أنَّ من يهتم بهذه مجنون (...) لقد كان يقضي وقته في الحوار عن الإنسان: كان يبحث عما هي الأخلاق، وما ليس بأخلاقي. وما هو الجمال، وما هو الشائن، وما هو العدل، وما هو الظلم، وما هي الحكمة، وما هو الجنون، وما الشجاعة، وما النذالة، وما المدينة، وما السياسة، وما هي حكومة الناس، وما الرجل القادر علىٰ الحكم»[٢].

---

(١) نلاحظ هنا أنَّ كزينوفون يستعمل لفظ السوفسطائي علىٰ نحو مخالف للاستعمال الأفلاطوني؛ إذ معناه هنا هو الحكماء. والإشارة إلىٰ أنَّ اهتمامهم بالكوسموس توكيدٌ علىٰ أنَّ المقصود هم الفلاسفة الأيونيون، وليس المقصود هم السوفسطائيين الذين نعلم أنهم تجاهلوا البحث في الكوسموس.

(2) Xénophon,Mémorable,I,I,11et 16.

كذا يوجز كزينوفون مجال اشتغال سقراط، في أنَّه بدل الاهتمام بمعنىٰ الكوسموس انشغل بمعنىٰ الإنسان، فكان تفكيره محدودا بسياج السؤال الأخلاقي/السياسي.

ومعلوم أنَّ أشهر المقولات الاختزالية التي حاولت تعيين ماهية الموقف الفلسفي لسقراط هو قول شيشيرون في «مجادلات توسكالن»: «سقراط أول من دعا الفلسفة للنزول من السماء للإقامة في المدن، والدخول حتىٰ إلىٰ البيوت، وفرض عليها دراسة الحياة والأخلاق»[1]. وقد شاع هذا الحكم في مختلف الكتابات التي تناولت بالدرس الإسهام السقراطي، منذ زمن شيشرون حتىٰ لحظتنا المعاصرة.

غير أنَّنا نرىٰ من الخطأ أخذ هذا الحكم مأخذ القبول والتسليم، وقد قلنا مرارًا بأنَّ مثل هذا التقييم يغفل عن الإسهام السوفسطائي والفيثاغوري السابق علىٰ سقراط. كما أكّدنا في كتابنا «دفاعًا عن السوفسطائيين» أنَّ هؤلاء كانوا أول مَن مَحْوَرَ الانشغال الفكري علىٰ المسألة الإنسانية. ولذا لا نؤسس بحثنا علىٰ تلك الرؤية التي ينافح عنها كثير من مؤرخي الفكر الإغريقي الذين يجعلون من سقراط مبتدأ التفلسف الأخلاقي. لكننا لا نرىٰ في المقابل أنَّ قولهم ذاك كان مجرد قول مفتعل بلا تعلة تسوغه. فكشأن جميع القالات المبالغة يثوي بداخلها مقدار من الحقيقة ينبغي استخلاصه وإضاءته.

---

(1) Cicéron, Tusculanes V 4, 10 (trad. Humbert).

أجل، إنَّ سقراط في نظرنا لم يكن أول من استنزل التفلسف من النظر في السماء إلىٰ النظر في الاجتماع. بل كان مثل غيره من معاصريه السوفسطائيين واقعًا تحت ضغط التحولات السياسية وما استلزمته من مقتضيات؛ فأدرك الحاجة إلىٰ مساوقتها بالتفكير وابتداع المعالجات للمشكلات والضرورات المستجدة. ومن أهمها الضرورة الأخلاقية. حيث إنَّ انهيار نظام سياسيّ ومجتمعيّ يحتم استدعاء بديل له. واستواء هذا البديل لا يتحقق دون تمزقات واضطرابات في النسق الثقافي. من هنا تنبَّه السوفسطائيون إلىٰ أنَّ المرحلة لا تطلب من المفكر أن ينصرف إلىٰ الحديث عن بنية الكون وأصله، بل ينبغي أن يتحدث عن بنية الاجتماع وقواعد السلوك، فأدركوا وجوب الانتقال من العقل النظري إلىٰ العقل العملي؛ فانتهوا إلىٰ وضع الأساس لأنثروبولوجيا فلسفية.

وقد توافق سقراط مع غيره من السوفسطائيين[١] في وجوب الانتقال إلىٰ التركيز علىٰ بحث المسألة الإنسانية؛ لتحديد قيم نظم السلوك، وتأسيس العيش داخل المدينة الإغريقية. وبذلك كان متجاوبًا مع الحاجة التي أوجدها الاجتماع السياسي الإغريقي؛

---

(١) رغم أنَّنا قلنا بأنَّ منهجنا هو اتخاذ المحاورات الأفلاطونية أساسًا لبحث الصورة السقراطية، فإنَّ قولنا بتوافقه مع السوفسطائيين لا يعني هنا خروجًا عن منطوقات المحاورات الأفلاطونية، بل في هذه الحيثية التي نجمعه بهم، ثمة أكثر من دليل يمكن استخراجه من جوف أفلاطون رغمًا عنه. وأعني بتلك الحيثية انشغال سقراط بالمسألة الإنسانية، مثله مثل السوفسطائيين.

فوضع الأخلاق في مرتبة الهاجس المركزي لانشغاله المعرفي، و«تعليمه»[١] الفلسفي.

فكيف قارب سؤال الأخلاق، ومن أي مدخل؟

لقد طلب الفلاسفة السابقون «المطلق» أو «الكليّ» في مستوًى النظر، بينما استنزله سقراط إلىٰ مستوًى العمل دونما ابتذاله بما هو فرديّ وجزئيّ علىٰ مستوىٰ الحسّ، فكان بذلك مغيرًا لوجهة التفكير الإغريقي من طلب الكليّ الفيزيقيّ إلىٰ طلب الكليّ الأخلاقيّ. لكن الحد الكليّ يتطلب النظر الإبستيمولوجي بما هو اشتغال علىٰ الدلالة. ولهذا نرىٰ في الحكمة السقراطية حرصًا شديدًا علىٰ الوصل بين المعرفة والأخلاق، إلىٰ درجة وضع علاقة اشتراط وتأسيس بينهما. حتىٰ بلغ الوصل بينهما عند سقراط إلىٰ اشتراط حصول التخلق بحصول المعرفة، وهو ما يعبّر عنه صراحة عندما يقول بأنَّ فاعل الشر يستحيل أن يفعله وهو مدرك بأنَّه شرٌّ!

لكن في توكيدنا علىٰ مركزية السؤال الأخلاقي في فكر سقراط، لا بدَّ أن نشير إلىٰ مائز دقيق بين التأسيس السقراطي للأخلاق كما يبدو في المتن الأفلاطوني عن تأسيسه كما يبدو في متن كزينوفون. إذ يثير ذلك المائز فارقًا دلاليًا في تعيين طبيعة موقف سقراط. حيث إنَّ مشروطية الأخلاق السقراطية عند

---

(١) لا بدَّ من الانتباه إلىٰ أمر آخر وهو إذا قلنا بأنَّ التعليم السقراطي هو «تعليم» الفضيلة، فيجب أن نضع دال الـ «تعليم» بين مزدوجتين؛ لأنَّ سقراط كان يعتقد أنَّ الفضيلة كامنة في النفس، ومن ثمَّ ليس ثمة تعليم لها بمعناه كأثر يتلقىٰ من الخارج.

أفلاطون مؤسسة علىٰ الـ «صوفيا» Sophia[1]، أي إنَّ معرفة الخير كافية للتخلق به. لكن عند كزينوفون نرىٰ أنَّ فكرة سقراط ترجع التخلق إلىٰ الـ «أنكراسيا» enkrateia، أي ضبط النفس تجاه ملذات الجسد.

وبما أنَّ مقتضيات منهجنا في البحث تصرفنا عن تحقيق سقراط التاريخي، بالمقايسة بين متباين صوره الواردة في المتون المعاصرة له، فإنَّه يكفينا الإلماح إلىٰ هذا الاختلاف، لنعود إلىٰ الجغرافية التي نشتغل داخلها، أي متن أفلاطون. الذي قلنا بأنَّه يقرر علىٰ لسان سقراط بأنَّ الإنسان يكفيه أن يعرف الخير لكي يسلك في طريقه. والذي يعتقد بأنَّه يعرف الخير ويقوم بضده، هو في الحقيقة لا يعرفه. أي إنَّ سبب الانحراف الأخلاقي سبب فكري، ولا يعالج إلا بمعالجة معرفية.

وهذا الوصل الوثيق بين المستويين المعرفي والأخلاقي هو ما يجعلنا نرفض القراءة الهيغلية التي مايزت بينهما.

كيف؟

تأول هيغل دلالة الجهل السقراطي بكونه جهلًا من مرتبة

---

(١) من بين أحدث الدراسات التي ركزت علىٰ المقارنة بين ملمح الفلسفة الأخلاقية السقراطية كما تبدو في المتن الأفلاطوني، وبين ملمحها الذي تبدو به في متن كزينوفون: دراسة دوريون Dorion «سقراط الآخر»:

Louis-André Dorion, L'Autre Socrate. Etudes sur les écrits socratiques de Xénophon, Les Belles Lettres)coll. L'Ane d'or(, Paris, 2013.

منطقية فقط، حيث يقول: «بالفعل يمكننا أن نقول بأنَّ سقراط لا يعرف شيئًا؛ لأنَّه لم يتوصل إلىٰ فلسفة، ولم يبلور علمًا»[1]. ولكنه علىٰ مستوىٰ الأخلاق عارف لا جاهل. بمعنىٰ أنَّ في الفلسفة السقراطية -حسب هيغل- تمييزًا بين مستوىٰ منطقي يعبّر فيه سقراط عن لاأدريته، ومستوىٰ أخلاقي يتقدم فيه بمعرفة واثقة.

فما وجه اعتراضنا علىٰ هذه القراءة؟

إنَّ مسوغ الاعتراض هو أنَّ هذا التمييز الهيغلي قد يدفع إلىٰ الظن بأنَّ سقراط يستبعد الوثوق المعرفي من المجال المنطقي الإبستيمولوجي فقط، في حين نراه يستبعده حتىٰ من مجال المفهوم الأخلاقي. وقد لاحظنا في «المحاورات السقراطية» أنها حتىٰ في تناولها للفضائل الأخلاقية انتهت إلىٰ تعليق الجواب، وإبقاء السؤال منتصبًا. وعليه، يحق أن نستبعد ما نسبه هيغل لسقراط من وجود الفصل بين المعرفي والأخلاقي؛ لأننا نجد لدىٰ فيلسوف أثينا حرصًا علىٰ وضع تلازم وثيق بينهما. وحتىٰ لاأدريته المعرفية نجدها حاضرة في مقاربته للمفاهيم الأخلاقية ذاتها.

فمحاورتا «لاخيس» و«أوطيفرون» تنتهيان إلىٰ توكيد عجز أولئك المتحاورين عن تحديد ما اختصوا واشتهروا به: ف «لاخيس»

---

(1) Hegel, H. PH, p288.

انظر مقارنة بين التأويلين الهيغلي والكيركجاردي عند:

Aude-Marie Lhote,La notion de pardon chez Kierkegaard, ou, Kierkegaard lecteur de l'Epître aux Romains,éd Vrin, 1983,pp46-48.

الذي اشتهر بالشجاعة لم يستطع تحديد معناها، و«أوطيفرون» رجل الدين عجز عن تحديد معنىٰ التقوىٰ الدينية.

ثم إذا نظرنا إلىٰ بقية المحاورات السقراطية سنلحظ أنها جميعها انتهت إلىٰ إبقاء السؤال بلا جواب في شأن المفاهيم الأخلاقية التي تناولتها بقصدية الحد الكليّ. وهذا يفيد من جهة حضور الوصل بين المعرفة والأخلاق، كما يفيد العجز عن وضع التأسيس المثبت لهذا الوصل من جهة ثانية.

أما ذلك الوصل السقراطي فنتأوله من منظور العقل العملي. وفي هذا نلتقي إلىٰ حدٍ ما مع قراءة كيركجورد لدلالة التفلسف السقراطي، حيث كان في تقديرنا أكثر إدراكًا لمفتاح الفهم، بتوكيده علىٰ أنَّ سقراط لم يكن يطلب مقاربة الحقيقة علىٰ مستوىٰ النظر، بل علىٰ مستوىٰ العمل.

ولا ينبغي أن نفهم التركيز السقراطي علىٰ العمل كنفي للمعرفة النظرية، بل ثمة إعمال لها في مستوىٰ العمل ذاته. إذ بهذا يمكن أن ندرك سر اشتغال مطلب الحد في الفضائل الأخلاقية. أجل، لقد انتقدنا تركيز الأرسطية عليه، لكن مبرر نقدنا كان هو تحويل أرسطو للنزوع السقراطي نحو الحد إلىٰ أنَّه محلُّ فلسفته، حتىٰ صارت التأويلات اللاحقة تنظر إلىٰ فكرة الكليّ عند سقراط، ليس في مستواها المنهجي كجاذب للتفكير نحو مطلب الحد؛ بل تمثلته في مستوىٰ مذهبي حسير النظر، وكأنَّه يقول بإمكان تحصيل الحد. ولذا إذ نستعيد فكرة الحد الماهوي، فإنَّنا ننفي هذا الانزلاق،

لنتقدم إلىٰ تأويلها تأويلًا يجمع المستويين اللذين فصل بينهما هيغل، أي الإبستمولوجيا والأخلاق.

وبما أنَّ الوصل بين الإبستيمولوجيا والأخلاق وصلٌ وثيق في النظرية السقراطية، فإنَّ قولنا بأنَّ اعرف نفسك دالة علىٰ الكوجيتو، لا ينبغي أن يؤخذ لفظ الكوجيتو بمدلوله كذات عارفة فقط، فليس ثمة من منظور سقراط انفصالٌ عن العمل بمدلوله الأخلاقي، بل الفضيلة ذاتها معرفة، والشر جهل كما أسلفنا القول.

وهكذا لم تكن السقراطية بحثًا عن الحدود الكلية للمفاهيم بقصد نظري فقط، بل لها توقيع عملي. وذلك واضح في طبيعة الأسئلة التي أشار كزينوفون إلىٰ أنها كانت محور انشغال سقراط. وهو ما يبدو أيضًا في السؤالات التي قامت عليها المحاورات الأفلاطونية الأولىٰ، حيث نلحظ أنها في عمومها استفهامات تتناول المفاهيم المؤسسة للحياة الإنسانية العملية: (ما العدالة؟ ما الفضيلة؟ ما الخير؟ ما الموت؟ ما الجمال؟ ما التقوىٰ الدينية؟ . . .).

وفي التوكيد علىٰ مشروطية الأخلاق بالمعرفة، يجمع سقراط جميع الفضائل مرجعًا إياها إلىٰ فضيلة واحدة هي العلم.

وما يؤكد هذا الوصل هو النقد الأرسطي ذاته؛ إذ كان قول سقراط بأنَّ معرفة الخير كافية لأن يسلك الإنسان في مسلكه ويمتنع عن الوقوع في ضديده! محلَ نقد شديد من أرسطو. حيث أشار بأنَّ مكمن خطأ سقراط هو ظنّه أنَّ الإنسان عقل فقط، وأنّه لا يسلك

إلا وفق عقله، وتناسىٰ أنَّ ثمة انفعالات وعواطف وجدانية لها قدرة هي أيضًا علىٰ تحريك الإنسان.

ولعلنا ندافع عن سقراط، بأن نقول إنَّ مكمن خطئه هو أنَّه ما فعل سوىٰ معرفة نفسه! فانزلق في تعميم مكنون ذاته علىٰ بقية الناس! أجل، كان سقراط مثالًا أخلاقيًا متعاليًا، شديد الاعتزاز بالتعقل حتىٰ في الفضائل التي لها صلة بالعواطف. فحتىٰ الحب لم يتكلم عنه بتقريظ، بل رآه نوعًا من الاسترقاق والاستلاب للإنسان، مفضلًا عليه عقلنة العاطفة وعدم الانسياق وراءها. ناظرًا إلىٰ الحماسة العاطفية بوصفها سلوكًا يستنزل الإنسان إلىٰ مستوىٰ الحيوان.

ولعل هذا الوصل أيضًا بين المعرفي كعقلنة والأخلاقي، هو حافز المؤاخذة النيتشوية. حيث يرىٰ نيتشه أنَّ سقراط أفقد اليونانيين النزعة الديونيسيوسية، وجعلهم أسرىٰ منطق عقلي مضاد لغريزة الحياة. إذ كان سقراط حسب نيتشه «أنموذج الإنسان النظري»، الذي أرسىٰ التقليد العقلي الذي أفقر الحياة الإنسانية. حيث كان الإنسان الإغريقي في زمن التراجيديا يؤسس السلوك علىٰ الغريزة، ولكن لما جاء ذميم أثينا جعل أساس السلوك هو العقل لا الغريزة. فقتل الحياة، كما قتل السعادة؛ لأنَّ «السعادة والغريزة -يقول نيتشه- شيء واحد»[1].

---

(1) Friedrich Nietzsche, Le crépuscule des idoles, ibid,p71.

لكننا إذ نبيِّن وجود وصل وثيق بين المعرفة والأخلاق في الفلسفة السقراطية، فإنَّنا نضيف ملمحًا نقديًا، حيث نزعم أنَّ هذا الوصل موجود في فكر سقراط، لكنه مخترق بتناقض يثوي بداخله.

فما هو التناقض الذي وقع فيه سقراط؟

إنَّ شَرْطَه الأخلاقَ بالمعرفة، ثم توكيده علىٰ محدودية الإمكان المعرفي وقصوره عن إدراك الحدود الكلية، يلزم عنه أيضًا أنَّ التخلق بالفضيلة غير ممكن أيضًا!

أليس عجزه في جميع «المحاورات» عن تقديم الحدود الكلية للفضائل، معناه افتقار السلوك إلىٰ المعرفة، ومن ثَمَّ تصير الأخلاق بلا أساس معرفي؟!

- ٤ -

سقراط والدين

نحو مقاربة دلالة الدايمونيون

«هذا هو الاتهام والتصريح تحت القسم الذي أداه ميليتوس ابن ميليتوس البيثوسي ضد سقراط بن سوفرونيسكوس:

إنَّ سقراط لا يعترف بالآلهة التي تعتقد فيها المدينة.

وقد أدخل آلهة[١] جديدة.

كما أنَّه أفسد الشباب.

العقاب المقترح: الموت»[٢].

ذاك صك اتهام سقراط، كما أورده الدوكسوغرافي فافورينوس Favorinus. ونراه حقيقًا بالاستحضار هنا، أي في تمهيد لمبحث نبتغي منه درس الاعتقاد الديني السقراطي؛ لأنَّه يكشف عن أنَّ المحاكمة التي أودت بسقراط إلىٰ الإعدام استندت

---

(١) ورد في صك الاتهام لفظ آلهة بالجمع، لكن في النصوص الأفلاطونية -رغم ورود لفظ الآلهة بالجمع- لا نجد أي إشارة إلىٰ آلهة جديدة يعتقد بها سقراط، بل الجديد عنده هو حديثه عن إله (بالمفرد) يخصه بالخطاب.

(2) Cité par Diogène Laërce, II, 40.

إلىٰ تهمة دينية. وقد لاحظنا في عرضنا لمحاورة «الدفاع» (أبولوجيا) إسهابًا في عرض الحوار الذي دار بين ميليتوس وبين سقراط. وفيه نلقىٰ أنَّ التهمة التي رُمِيَ بها الفيلسوف هو أنَّه «ملحد»[1]، لا يؤمن بألوهية الشمس والقمر، بل يقول بأنهما مجرد «حجر ... وتربة»[2]. وهذه الإشارات الدالة علىٰ اتهام سقراط بالخروج عن الاعتقاد الديني اليوناني واردة أيضًا في نصوص معاصرين له، وأعني بشكل خاص مذكرات كزينوفون. لكن أقدم نصٍ أورد تلك التهمة هو مسرحية «السحب» التي مثلت في أثينا عام ٤٢٣ ق م، أي قبل وقوع المحاكمة بحوالي أربعة وعشرين عامًا؛ حيث ينسب له أرسطوفان الشك في ألوهية زوس[3]. والفارق بين أرسطوفان وأفلاطون وكزينوفون هو أنَّ هذين الأخيرين يوردان تلك الاتهامات في سياق نفيها دفاعًا عن أستاذهما، بينما يوردها صاحب «السحب» في سياق الإثبات. لكن اللافت للانتباه هو أنَّنا لا نجد في مختلف المحاورات الأفلاطونية، أي إشارة صريحة

---

(١) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، محاورة أبولوجي، م س، ص٢٩٩. وللتنويه لقد اعتمدنا في إيجازنا لمتن الدفاع علىٰ الإحالة علىٰ ترجمة عزت قرني. وهنا نحيل علىٰ ترجمة شوقي داود تمراز؛ وذلك لأنَّنا لا نلزم أنفسنا بترجمة واحدة، بل نستمد منها بعد المقارنة والمفاضلة. وكذلك الشأن في قراءتنا للنصوص الأفلاطونية في الترجمات الأجنبية.

(٢) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، محاورة أبولوجي، ترجمة شوقي داود تمراز، م س، ص٢٩٩

(٣) أريستوفانيس، السحب، م س، ص٤٣

يقول فيها سقراط بأنَّه يؤمن بآلهة الإغريق!

ولذا يصح القول بأنَّ تلك الموارد المتعددة علىٰ اختلاف مقصدها، تكشف أنَّ سقراط لم يكن -في نظر الأثينيين- علىٰ وفاق مع الاعتقاد الديني السائد. كما أنَّ من بين الأمور التي ربما ساهمت في شك الأثينيين في عقيدته حديثه المتكرر عن سماعه لصوت إلهيّ يخصه بالخطاب. وهذا ما لاحظناه عند إيرادنا لمحاورته مع أوطيفرون، حيث نبَّه هذا الأخير سقراط إلىٰ أنَّ حديثه ذاك قد يكون هو سبب الاتهام:

«يوثيفرو[1]: ... لكن ما هي التهمة؟

سقراط: ما هي التهمة؟ حسنًا، إنها تهمة عظيمة علىٰ الأصح (...)

يقول [يقصد ميليتوس] إنني مبتدع آلهة ... جديدة، وأنكر القديمة. هذا هو أساس اتهاماته.

يوثيفرو: أفهم، يا سقراط بأنَّه يعني مهاجمتك بخصوص الإشارة المعتادة التي تأتي إليك من حين لآخر، كما تقول»[2].

---

(١) كذا يرسم المترجم شوقي داود تمراز الاسم، بينما نرسمه نحن بـ «أوطيفرون».

(٢) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، محاورة يوثيفرو، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤، ص٢٥٣-٢٥٤.
سيلاحظ القارئ هنا أيضًا أنَّنا اعتمدنا ترجمة شوقي داود تمراز، بينما اعتمدنا في الفصل الذي خصصناه لمتن المحاورات السقراطية علىٰ ترجمة د. عزت قرني. والداعي إلىٰ ذلك هو ما أشرنا إليه من قبل، أي إنَّنا نقارن في الفقرات المراد الاستشهاد بها بين الترجمتين، ثم نرجح من منها حقيق بالإيراد.

وهذا يدل علىٰ أنَّ فكرة الصوت الإلهيّ الذي يسمعه سقراط فكرة شائعة بين معاصريه؛ كما أنها فكرة غريبة عن المعتقد الديني السائد؛ ولذا رجح أوطيفرون أن تكون هي مظنة الاتهام.

كما نجد الترجيح ذاته أيضًا عند كزينوفون في «المذكرات»، إذ نلحظه يطرح في الفصل الأول سؤالًا صريحًا: «لقد تساءلت مع نفسي كثيرًا ماذا كانت أدلة متهمي سقراط التي أقنعت الأثينيين بأنَّه يستحق الموت . . .؟»[١].

ثم يشير إلىٰ التهمة الدينية التي وصمه بها معارضوه: «إنَّه لا يعترف بآلهة المدينة». لكن كزينوفون يعترض علىٰ هذا الادعاء، مدافعًا عن سقراط بأنَّه شوهد مرارًا «يقدّم قرابين في منزله، وفي الهياكل، ولم يكن يخفي لجوءه إلىٰ العرَّافة»[٢]. فكيف يحق لمعارضيه أن يلصقوا به تلك التهمة الشائنة؟! ثم سرعان ما يحدس السبب مرجعًا إياه إلىٰ ذلك الصوت الإلهيّ، حيث يقول: «لكن ثمة بالفعل خبر كان شائعًا، وهو أنَّ سقراط كان يزعم تلقي تنبيهات من دايمون. وأعتقد أنَّ هذا هو أساسًا ما جعلهم يتهمونه بأنَّه أدخل آلهة جديدة»[٣].

هكذا نلاحظ تركيزًا كبيرًا في المتون القديمة علىٰ فكرة

---

(1) Xénophone, Mémorables,1.1.2

(2) Xénophone, Mémorables,1.1.2

(3) Xénophone, Mémorables,1.1.2

الصوت الإلهيّ الذي كان سقراط يدّعي سماعه؛ فما دلالة ذلك الصوت؟ هل هو من نمط الوحي الذي نلقاه حاضرًا في التجارب الدينية، أم مغاير لها؟

لنبدأ أولًا بتعداد مواضع ورود الصوت الإلهيّ في المتن الأفلاطوني، وطبيعة تدخله، قبل الانتقال إلىٰ محاولة تحليل دلالته.

٤-١ تعداد مواضع إيراد الصوت الإلهيّ:

قلنا بأنَّ فكرة سماع سقراط للصوت الإلهيّ واردة في أكثر من موضع من المتن الأفلاطوني. وعلىٰ سبيل تعداد تلك الموارد نشير إلىٰ أنَّنا نجده مذكورًا في: «أوطيفرون»[١]، و«الدفاع»[٢]، و«ألسيبياد»[٣]، و«أوديم»[٤]، و«الجمهورية»[٥] و«فيدروس»[٦] و«ثياتيتوس»[٧].

---

(1) Euthyphron 3b5-7

(2) Apologie,31c5-31d6, 40a3-c3, 41d6

(3) Alcibiade 103a1-b2, 105d5-106a1.

ثمة تشكيك في صحة نسبة هذه المحاورة إلىٰ أفلاطون.

(4) Euthydeme 272e4

(5) République VI, 496c4

(6) Phèdre 242b8-d2

(7) Theetete,151a

فلنستحضر تلك الموارد باحثين في الدلالات التي تفصح عنها.

أول ما يلفت الانتباه هو أنَّ سقراط يشير إلىٰ أنَّ سماعه لذلك الصوت كان منذ الصغر، حيث يقول في «الدفاع»: «وقد بدأ هذا عندي منذ كنت طفلًا»(١). ثم استمر تردد هذا الصوت بلا انقطاع، بل إنَّنا نلقىٰ سقراط حتىٰ في السويعات المتبقية من حياته، يُطمئن تلامذته علىٰ صواب قراره بإقباله علىٰ الإعدام، بأنَّه قرار جيد، مستدلًا بأنَّه لو لم يكن كذلك لتدخل الصوت الإلهيّ ليمنعه.

لنقرأ هذا المقطع من محاورة الدفاع:

«حصل لي شيء مدهش، فالصوت الإلهي المألوف كان يظهر دائمًا وبتكرار كثير، حتىٰ في الحالات البسيطة، في الوقت السابق علىٰ اعتزامي عمل شيء علىٰ نحو غير سليم، ليعارضني. واليوم يحدث لي، كما ترون أنتم أنفسكم، شيء قد يرىٰ بعضكم، بل إنَّ هناك بالفعل من يعتقد أنَّه أعظم الشرور. ولكن علامة الإله لم تأتِ لتعارضني لا لحظة خروجي من المنزل هذا الصباح، ولا حينما صعدت هنا أمام المحكمة، ولا أثناء كلامي مهما يكن ما كنت أريد أن أقول. هذا علىٰ حين أنَّه في أثناء أحاديث أخرىٰ كثيرًا ما كان يقطع كلامي في منتصفه (...)

---

(١) أفلاطون، محاورة الدفاع، ترجمة عزت قرني، ضمن كتاب محاكمة سقراط، الطبعة ٢، دار قباء، القاهرة ٢٠٠١، ص١٢٤.

أي تعليل أراه إذن لهذا؟

سأقوله لكم فيمكن أن يكون ما يحدث لي هذا خيرًا، وأنّنا لسنا علىٰ حق في رأينا حينما نعتقد أنَّ الموت شرٌّ. وعندي أنَّ هناك برهانًا قويًا علىٰ ذلك: فما كان يمكن للعلامة المعتادة ألا تأتي لتعارضني إذا لم يكن ما كنت بسبيل عمله طيبًا»[١].

إنها إذن ظاهرة غريبة تلك التي كان يعيشها سقراط منذ طفولته. حيث كان دائمًا مرافقًا بصوت إلهيّ يعقله عن المهالك والمثالب. وهي ظاهرة اتفق كل من أفلاطون وكزينوفون علىٰ توكيد حدوثها لأستاذهما. لكن مع فارق جوهري وهو أنَّ النص الأفلاطوني يتحدث عن النهي فقط، أي إنَّ الصوت الإلهيّ لا يتدخل إلا عندما يكون سقراط مقدمًا علىٰ فعل أو قرار سيئ. لنتأمل هذا المقطع من محاورة «الدفاع»:

«صوت معين يظهر، وحينما يحدث هذا فإنَّه يصرفني دائمًا عن شيء كنت أفكر في عمله، ولكنه لم يأمرني قطُّ بعمل شيء»[٢].

وفي محاورة «فيدروس» يقول:

«. . . عندما كنت علىٰ وشك أن أجتاز الجدول فإنَّ الإشارة المعتادة أعطيت لي، إنها تلك الإشارة التي تمنع علىٰ الدوام،

---

(١) أفلاطون، محاورة الدفاع، ترجمة عزت قرني، م س، ص١٣٤.

(٢) أفلاطون، محاورة الدفاع، ترجمة عزت قرني، م س، ص١٢٤.

ولكنها لا تأمرني قطُّ بفعل أي شيء»[1].

بينما نرىٰ كزينوفون[2] يشير إلىٰ أنَّ الصوت الإلهيّ قدّم وصايا عبر سقراط لتلامذته، أي جاوز النهي إلىٰ الأمر.

والموارد الأفلاطونية التي تحدّث فيها سقراط عن ذلك الصوت العلوي متعددة، وتستحق الإيراد والتأمل. إذ بالإضافة إلىٰ النصين السابقين، ثمة موارد أخرىٰ تفيد هي أيضًا ما أفصح عنه سقراط في المقطع الذي أوردناه من محاورة «الدفاع»، أي إنَّ الإشارة الإلهية تأتي أحيانًا في شأن أمر يبدو بسيطًا وهامشيًا. وكمثال علىٰ ذلك، نستحضر من محاورة يوثيديموس كيف فسَّر

---

(١) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الخامس، محاورة فيدروس، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص٤٧.

(٢) من الملاحظ أنَّ الصوت الإلهيّ حسب المحاورة الأفلاطونية كان يتدخل لنهي سقراط عن فعل ما. بينما في مذكرات كزينوفون نلقاه يخبر سقراط بوصايا يوصلها لتلامذته. وعند أ. دوريون مقارنة موسعة بين الوراد عند أفلاطون والوارد عند كزينوفون في شأن ماهية الصوت الإلهيّ الذي يخاطب سقراط، انظر:

A. Dorion, "Socrate, le daimonion et la divination", in Les dieux de Platon : Actes du colloque organise à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002, éd. par J. Laurent,Caen, Presses universitaires de Caen, 2003, p. 169-192.cité par Badih Boustany, L'articulation entre le rapport de Socrate aux dieux et son rapport à la raison : le cas du signe divin, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de maitre en philosophie)M.A.(, Université de Montreal,Aout 2009,p4.

سقراط[1] بقاءه حتىٰ التقائه بالأخوين السوفسطائيين، إذ يقول بأنَّه لما هَمَّ بالوقوف والانصراف تدخلت الإشارة الإلهية ومنعته، فجلس في الغرفة، فإذا بيوثيديموس وديونيسودوروس يدخلان رفقة أتباعهما. وكأنَّ الإشارة الإلهية ظهرت فقط لإبقائه لمحاورتهما!

وهذا الحضور المتكرر للإشارة العلوية في أدق تفاصيل حياة سقراط، جعله مقتنعًا بأنَّه دومًا تحت عناية إلهية، وأنَّ وظيفته الفكرية هي رسالة إلهية، وذلك واضح في محاورة «الدفاع»، عندما يقول:

«ربطني الإله بالمدينة وأنا كما أنا: من يوقظ كل فرد منكم ويحثه، ويلومه، غير متوقف أبدًا، [وتجدونه] في كل مكان طوال النهار. رجلًا آخر مثلي لن تجدوه بسهولة، أيها المواطنون. وإذا أردتم اتباع رأيي، فأطلقوني. ولكنه من الممكن جدًّا أن يكون كيلكم قد طفح كحال من غفل فأوقظ، فتنزلوا عليّ بضربة، بل وتحكمون بإعدامي في عجلة متابعين أنيتوس، ولعلكم بعد هذا

---

(١) يقول سقراط: «بعناية الله كنت جالسًا لوحدي في غرفة المناقشات العامة لتغيير الثياب حيث رأيتني، وكنت علىٰ وشك مغادرتها عندما هممت بالوقوف، ميَّزت الإشارة الإلهية المعتادة التي تأتي إليّ. لذلك جلست مرة ثانية، ودخل الأخوان الاثنان يوثيديموس وديونيسودوروس بعد مدة قصيرة، ومعهما بعض مريدهما. أعتقد أنهم عدد لا يستهان به».

Euthydeme 272e4

أفلاطون، محاورة يوثيديموس، ترجمة شوقي داود تمراز، م س، ص١٢٨.

تقضون البقية من حياتكم في النوم بلا انقطاع، اللهم إلا أن أرسل الإله إليكم رجلًا آخر شفقة بكم»[1].

هكذا يصف رسالته بأنها إيقاظ لأهل أثينا من سباتهم. بل يحذرهم بأنهم إذا ما أعدموه، فسيعودون إلىٰ نوم بلا انقطاع، اللهم إلا إذا أشفق عليهم الإله وأرسل فيلسوفًا (رسولًا) آخر.

ثم يقدّم الدليل علىٰ أنّه مرسل من الإله قائلًا:

«أما أنني الرجل الذي وهبه الإله للمدينة، فإنكم ستدركون هذا علىٰ ضوء ما يلي:

ذلك يبدو أنَّ هناك شيئًا غير إنساني في عدم اهتمامي بسائر شئوني وفي تحملي بشجاعة لما نتج عن إهمالي لشئوني الخاصة، وذلك منذ سنين عديدة، بينما شغلت نفسي علىٰ الدوام بشئونكم (. . .) ولو كان قد حدث وكنت استفدت من هذا شيئًا، أو كنت أخذت أجرًا لقاء نصحي، إذن لكان للأمر تفسير. ولكنكم ترون بأنفسكم أنَّ متهميّ، الذين وصلوا إلىٰ أعلىٰ درجات الوقاحة في اتهاماتهم، لم يصلوا إلىٰ حد التعري عن كل خجل ليجلبوا شاهدًا يقول بأنني استلزمت أو طلبت أجرًا. ويكفي، فيما أعتقد، فقري شاهدًا أقدّمه علىٰ أنَّ ما أقول حق»[2].

---

(١) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، محاورة أبولوجي، ترجمة شوقي داود تمراز، م س، ص٣٠٥.

(٢) أفلاطون، محاورة الدفاع، ترجمة عزت قرني، م س، ص١٢٣.

إذن، إنَّ الدليل علىٰ أنَّه مرسل هو أنَّه لم يسألهم عليه أجرًا. ولم يسترزق بخطابه الفلسفي، بل أهمل شئونه الخاصة وانقطع كليًا إلىٰ إصلاح فكر الأثينيين وسلوكاتهم.

ثم يلفت انتباههم إلىٰ أنَّه تجنب الخطاب السياسي العمومي، حيث يقول: «ولقد يبدو غريبًا أنني أروح هنا وهناك مقدمًا نصائحي تلك لكل شخص علىٰ انفراد، مهتمًا بشئون الآخرين، بينما لا أجرؤ علىٰ الظهور في الجمعية الشعبية لكي أقدّم نصائحي للمدينة بشأن الأمور التي تخصكم جميعًا. العلة في هذا هو ما سمعتموني كثيرًا، وفي كل مكان، أردده عن [صوت] إلهي ودايموني يظهر لي، وهو ما ذكره ميليتوس في دعواه متخذًا منه موضوعًا للسخرية ... وهو الذي عارض في اشتغالي بالسياسة»[1].

❀ ❀ ❀

تلك كانت الموارد التي ذكر فيه الصوت الإلهيّ في محاورة «الدفاع»، أما في محاورة «أوطيفرون» فنلقىٰ فيها هي أيضًا ذكر سقراط لتجربته مع ذلك الصوت، حيث يقول:

«إنَّه يقول إنني مخترع ... آلهة جديدة ولا أعتقد في الآلهة القديمة، من أجل هذا ذاته، فيما يقول، أقام عليّ الادعاء.

أوطيفرون: فهمت يا سقراط. إنَّ مصدر هذا هو ذلك

(١) أفلاطون، محاورة الدفاع، ترجمة عزت قرني، م س، ص١٢٤.

الجني[١] الذي تقول يظهر[٢] عندك من وقت لآخر. فباعتبارك إذن مجددًا في ميدان المقدسات الدينية هو يرفع عليك تلك الدعوىٰ، ويتقدم هكذا مفتريًا عليك أمام المحكمة، عارفًا كيف أنَّه يسهل التأثير علىٰ الجماهير بأمثال هذه الافتراءات»[٣].

وفي متن الجمهورية نلقىٰ سقراط يقدم الصوت الإلهي الذي يسمعه بأنَّه لم يظهر قبله إلا لقلة من الناس، حيث يقول:

«تلك النبوءة الإلهية، التي لم تظهر من قبلي إلا للقليلين، إن كانت قد ظهرت علىٰ الإطلاق»[٤].

---

(١) رغم أنَّ لفظ دايمون يمكن ترجمته بالجني إلا أنَّ الترجمة التي نراها أوفق هنا هي الروح. ويمكن أن يفهم في السياق الذي يتحدث عنه سقراط بأنَّه رسول الآلهة. وهنا ينبغي التنبيه إلىٰ خطأ بعض التراجم التي تعرب لفظ الدايمونيون «بالشيطان». حيث إنَّ المعنىٰ الإغريقي للفظ هو الوسيط بين الآلهة والبشر، دونما وسمه بوسم الشر ، كما هو حال معنىٰ الدايمون في استعمالاته اللاحقة في اللغات الأوربية. هذا مع وجوب التنبيه إلىٰ أن أفلاطون وكذا كزينوفون لم يستعملا لفظ الديمون Démon بل لفظ الدايمونيون Daimonion، كصفة تفيد الـ «إلهي». ومن هنا وصف أبناء الآلهة بالدايمونات. فيكون وصل الصوت بتلك الصفة دلالة علىٰ أن الصوت الذي يسمعه سقراط صوت إلهي.

(٢) في كل المحاورات الأفلاطونية لا نجد سقراط يتحدث عن ظهور الدايمون بل سماعه فقط.

(٣) أفلاطون، محاورة أوطيفرون، ترجمة عزت قرني، ضمن كتاب محاكمة سقراط، الطبعة ٢، دار قباء، القاهرة ٢٠٠١، ص٣٧.

(4) République VI, 496c4

أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية ٢٠٠٤، ص٣٨٢.

أما في محاورة «فيدروس» فيقول:

«. . . عندما كنت علىٰ وشك أن أجتاز الجدول فإنَّ الإشارة المعتادة أعطيت لي، إنها تلك الإشارة التي تمنع علىٰ الدوام، ولكنها لا تأمرني قطُّ بفعل أي شيء كنت مزمعًا القيام به؛ وتصورت بأني سمعت صوتًا، صوتًا هاتفًا في أذني بأنني كنت مذنبًا بالعقوق، ويجب أن لا أولي الأدبار إلا عند تقديم كفارة لما وقعت به. وبعد فإنني إلهيّ، ومع هذا فلست إلهيًا جيدًا، لكني أمتلك ديانة كافية لاستخدامي الخاص»[1].

وفي محاورة ثياتيتوس ترد تجربة سماع الصوت الإلهي في شأن تعيين علاقة سقراط بالآخرين، حيث يقول:

«إنَّ المتهربين من أداء واجبهم يعودون إليّ غالبًا، ويستعطفونني كي أعاشرهم مرة ثانية. إنهم كانوا جاهزين كي يأتوا إليّ جاثين علىٰ ركبهم. وإذا سمحت الإشارة الإلهية فإنني أرحب بهم»[2].

وفي محاورة كريتون يكشف سقراط عن منطوق الصوت الإلهي لكي ينهي به إلحاح كريتون الذي كان يحاول جاهدًا إقناعه

---

(١) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الخامس، محاورة فيدروس، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص٤٧.

(٢) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الخامس، محاورة ثياتيتوس، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص١٥٠.

بالهروب. إذ يخبره سقراط بفحوىٰ الخطاب الإلهيّ الذي سمعه:

«اصغ إلينا إذن يا سقراط، نحن الذين أنشأناك. لا تفكر في الحياة والأبناء أولًا، وفي العدل آخرًا، بل فكر في العدل أولًا، وارج أن تصيب البراءة عند ولاة العالم الأدنىٰ. فإن فعلت ما يأمرك به أقريطون، فلن تكون أنت ولا من يتعلق بك كائنًا من كان، أسعد أو أقدس أو أعدل في هذه الحياة ولا في أية حياة أخرىٰ. فارحل الآن بريئًا، مجاهدًا لا فاعلًا للرذيلة، ضحية الناس لا ضحية القوانين. أما إن صممت أن ترد الشر بالشر والضر بالضر، ناقضًا ما قطعته أمامنا علىٰ نفسك من عهود ومواثيق، مسيئًا إلىٰ أولئك الذين ينبغي ألا يمسهم من إساءتك إلا أقلها، أعني نفسك وأصدقاءك ووطنك، ونحن فسننقم عليك ما دمت حيًا، وستستقبلك قوانين العالم الأدنىٰ وهي إخوتنا عدوًا؛ لأنها ستعلم أنك لم تدخر وسعًا في هدمنا. اصغ إذن إلينا، لا إلىٰ أقريطون».

ثم يتابع سقراط:

«هذا هو الصوت الذي كأني به يهمس في مسمعي، كما تفعل نغمات القيثارة في آذان المتصوف. أقول إنَّ هذا هو الصوت الذي يدوي في أذني فيمنعني من أن أستمع إلىٰ أي صوت سواه، وإني لأعلم أنَّ كل ما تقوله بعد هذا أدراج الرياح، ومع هذا تكلم إن كان لديك ما تقوله.

أقريطون: ليس لدي ما أقوله يا سقراط.

سقراط: ذرني إذن أتبع ما توحي به إليّ إرادة الله»[1].

* * *

٤-٢ في دلالة الصوت الإلهيّ:

في دفاعه في المحكمة، استحضر سقراط فكرة الصوت الإلهي، جاعلًا من وظيفته الفلسفية رسالة إلهية. لكنه علىٰ الرغم من كثرة حديثه عن ذلك الصوت العلوي، فإنَّه لم يسم ذلك الإله المتكلم بأي اسم من أسماء الألوهية المعروفة لدىٰ اليونان؛ الأمر الذي يطرح علىٰ أي تأويل يروم تحديد الموقف الديني السقراطي سؤال موقفه من الثيوس الإغريقي وهل استبدل به بديلًا ثيولوجيًا جديدًا؟

يتضح من الموارد السابقة أنَّ الأمر يتعلق بصوت يسمعه سقراط حقيقة، بمعنىٰ أنَّه ليس مجرد خاطر ذهني ينبجس بداخل روعه، بل هو صوت مسموع الجرس. لكنه لم يتجسد قطُّ في شخصية مرئية. ثم من الجليّ أيضًا أنَّ سقراط تعامل معه بوصفه صوتًا إلهيًا، ولم يقدّمه أبدًا تحت أي صيغة تفسيرية أخرىٰ.

غير أنَّ محتوىٰ الصوت مثير للانتباه، حيث يكرر سقراط بأنَّه لا يحضر إلا بالنهي فقط، أي كأنَّ فيلسوفنا يمضي طليقًا في الحياة، متفاعلًا مع الأوضاع والأحداث وفق إدراكه الذاتي، لكنه

---

(١) أفلاطون، محاورة أقريطون، في محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، مهرجان القراءة للجميع، القاهرة ٢٠٠١، ص١٣٩-١٤٠.

عندما يكون مقدمًا علىٰ فعل شائن أو قرار سيئ فإنَّ الصوت سرعان ما ينطق فينهاه. وهو في هذا يختلف عن أشكال تجربة الوحي التقليدي التي يتلقىٰ فيها الموحىٰ إليهم أوامر ووصايا، وليس نواهي فقط.

لكن من هو ذلك الإله الذي يتواصل مع سقراط؟

رغم أنَّ المحاورات الأفلاطونية لم تسم هذا الإله الذي يخص سقراط بالخطاب؛ فإنَّ بعض الباحثين حاول الاجتهاد من أجل تعيين هويته، فأرجعوا مصدر الصوت إلىٰ أبولو، أي إله معبد دلفي. وكان مستندهم هو أهمية العبارة التي حصلها خيريفون[١] من المعبد، حيث استلم من الكاهنة جواب أبولو القائل بأنَّ سقراط أحكم رجالات أثينا. لكن هذا المستند لا يكفي لدعم هذا الطرح؛ لأنَّ الشواهد المبثوثة في المتن الأفلاطوني تؤكد غياب تسمية ذلك الإله الذي يسمع سقراط صوته، ولو كان المقصود به هو أبولو فإنَّ الاحتمال الأكبر هو أنَّ سقراط كان سيذكره ويسميه. وفي هذا نلتقي مع بريسون L. Brisson[٢] الذي نفىٰ إمكان تعيين ذلك الإله، بالوصل بأبولو تحديدًا.

وحتىٰ جويل M. A. Joyal[٣] الذي لم يستبعد فرضية أن يكون

(1) Platon, Apologie 20e8-21b.

(2) Platon, Apologie de Socrate/Criton, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2005,p4, cité par Badih Boustany, ibid,p17.

(3) M.A. Joyal, 'To Daimonion and the Socratic Problem', Apeiron, vol. 38, no 2, juin 2005, p.109.cité par Badih Boustany,ibidm.

الإله الذي يخاطب سقراط هو أبولو، أكد في الوقت ذاته علىٰ أنَّ ثمة فرضًا آخر لا يقل قوة وهو أن يكون الإله الذي يتحدث عنه سقراط إلهًا غير معين، أي إنَّ الفرضين معًا حاضران، وليس ثمة إمكان للحسم لأحدهما.

غير أنَّنا وإن كنَّا لا نرىٰ مانعًا من تعديد الفروض والاحتمالات، فإنَّه يمكننا أن نقول بأنها ليست جميعها بالوزن ذاته. وعليه، فإنَّنا نميل إلىٰ الظن بأنَّ الإله الذي يتحدث عنه سقراط ليس هو أبولو؛ إذ رأينا في مواضع متعددة من المتون الأفلاطونية إيراد حادثة الصوت العلوي دون تسمية المُصَوِّتِ؛ ومن ثَمَّ فإنَّ الاحتمال الراجح هو أنَّ سقراط كان سيذكره بالاسم لو أنَّه الإله أبولو.

كما لا نأخذ بأطروحة فان ريل Van Riel[1] القائل بأنَّ الصوت الإلهي داخلي؛ لأنَّنا لم نجد في المتون الأفلاطونية، ولا في متن كزينوفون، ما يؤكد هذا المعنىٰ؛ حيث إنَّ العكس هو ما يبدو في تلك النصوص، إذ يتحدث سقراط عن صوت مسموع، مما يفيد خارجيته.



(1) G. Van Riel, 'Socrates' Daemon: Internalisation of the Divine and Knowledge of the Self', Apeiron, vol. 38, no 2, juin 2005, p. 35. cité par Badih Boustany,ibid.p18.

٤-٣ في المسكوت عنه في دفاع سقراط:

وإذا صرفنا النظر عن الصوت الإلهيّ، واسترجعنا محاورة الدفاع، ودققنا النظر في محتوىٰ المرافعة السقراطية، سنلحظ أنَّ ثمة أمرًا غريبًا، وهو أنَّ سقراط لا ينفي التهمة الدينية صراحة، بل لعلي أقول إنَّه يثبتها:

إذ عندما اتهمه ميليتوس بأنَّه لا يؤمن بآلهة المدينة نجد في الحوار مناورة تدفع بميليتوس نحو القول بأنَّ سقراط ينفي وجود الآلهة، أي «ملحد»، ولما استوىٰ الاتهام الجديد سهل علىٰ سقراط تمرير الإشارة إلىٰ أنَّ ميليتوس متناقض في اتهامه، حيث يتهمه بأنَّه يؤمن بالدايمونيون. فكيف لمن يؤمن بوجود الدايمونيون أن ينفي وجود الآلهة؟

لكن لا نجد سقراط يواجه الاتهام الرئيس، أي عدم الإيمان بآلهة المدينة، قائلًا صراحة: بلىٰ إنني أومن بها.

وفي محاولة رده لتهمة ميليتوس بأنَّه ينفي ألوهية الشمس، لا نجد ردًا صريحًا من سقراط يقول عكس ذلك، أي «إنني أومن بأنَّ الشمس إله»، بل الرد كان: «إنما هو أنكساجوراس، يا عزيزي ميليتوس الذي يخيل إليك أنك تتهم»[١].

وهذه المناورة في عدم التصريح بالموقف الديني تؤكد لنا بأنَّ

---

(١) أفلاطون، محاورة الدفاع، م س، نفسه.

سقراط -حتىٰ في نصِّ دفاعه- أثبت أنَّه لم يكن متوافقًا مع الديانة الإغريقية.

❁ ❁ ❁

وختامًا:

بصرف النظر عن بعض الدراسات المتسرعة في إسقاط معاني دينية علىٰ سقراط، كتشبيهه بالمسيح، والتوكيد علىٰ كونه نبيًا من الأنبياء، يستوجب منهجنا الذي نزعم أنَّه صارم في التعامل مع النصوص، ومحترس في قياس صدقية الشواهد، أن نكتفي بتقرير ما يلي:

أولًا: من الملحوظ في مختلف المواضع التي ذكر فيها سقراط الصوت الإلهيّ، أنَّه لم يسم ذلك الإله الذي يخاطبه بأي اسم من أسماء الآلهة الإغريقية، بل أشار إليه بلفظ «الدايمونيون» الذي يفيد الكائن الروحاني(١)، وذاك يزيد بلا شك في توكيد التهمة. حيث إنَّ روحانية الدايمونيون توكيد علىٰ وجود فارق نوعي مع آلهة الإغريق. إذ لم نجد في تلك المواضع التي تحدث فيها

---

(١) يترجم في بعض التصوص بالجني، وفي أخرىٰ بالشيطان، وفي الثالثة بالإله. وبهذا المعنىٰ الثالث ترجمناه في كتابنا هذا؛ إذ إنَّ وروده في المتن الأفلاطوني يفيد الصوت الإلهيّ، أما عن وصفنا له بأنَّه كائن روحاني فراجع إلىٰ أنَّ سقراط لم يسمه قطُّ بأي اسم من أسماء الآلهة الإغريقية المتجسدة، كما لم يشر إليه قطُّ في حالة مثول جسدي، بل كل منازل حضوره لا يسمع سقراط سوىٰ صوته.

سقراط عن ذلك الإله الذي يسمع صوته أي سمت تجسيدي، بل يشير إليه دائمًا وكأنَّه كينونة مجردة غير محدد الملمح، وفي هذا اختلاف واضح مع آلهة الإغريق التي كانت معروفة السمت، وفي متناول البصر من خلال أصنامها المنحوتة. وهو النحت الذي كان سقراط يمتهنه ثم تخلىٰ عنه، علىٰ نحو غير معلل في كل النصوص التي «أرخت» له؛ الأمر الذي يمكن أن يدفعنا بعيدًا نحو الاستفهام:

هل كان تخليه عن النحت راجعًا إلىٰ حرصه علىٰ التفرغ للرسالة الفلسفية، أم يرجع إلىٰ أنَّه لم يعد يعتقد بالثيولوجيا الإغريقية؟

مجرد استفهام نعلقه علىٰ ظنٍّ محتمل، لكن الداعي إليه هو أنَّ سقراط تحدّث كثيرًا عن ذلك الإله الذي يخصه بالخطاب دونما ملمح تجسيدي، أو حتىٰ تسمية.

ثانيًا: إنَّ اعتقاد سقراط في كينونة ألوهية يتواصل معها، وحرصه علىٰ عدم تسميتها يفيد بأنَّه كان علىٰ مسافة من الاعتقادات الدينية الإغريقية. وإذا أضفنا هذا إلىٰ ما قيل عن تتلمذه علىٰ أرخيلاوس الذي هو تلميذ أنكساغور الذي كاد أن يعدم بسبب نقده المعتقدات الدينية اليونانية؛ فإنَّه يصح القول بأنَّ سقراط لم يكن علىٰ وفاقٍ تام مع الديانة الإغريقية. وهذا ما منح ميليتوس وأنيتوس وليقون إمكانية دعم اتهامهم لسقراط في المحكمة الأثينية.

أجل، يحق للقارئ أن يفترض العكس، وهو أنَّ المحاكمة

كانت سياسية[1]، وأنَّ الدين لم يكن سوىٰ تعلة للتأثير في القضاة. ويصح له أن يدلِّل علىٰ موقفه هذا بالإيراد من كزينوفون القائل بأنَّ سقراط كان كثيرًا ما يكرر قول هيزيود الوارد في «الأعمال والأيام»: «قدّم، حسب استطاعتك، قرابين إلىٰ الآلهة الخالدة». بل يمكنه أن يستلَّ من النص الأفلاطوني تلك الإشارة الغامضة إلىٰ طقس القربان، عندما أوصىٰ سقراط كريتون بأن يقدّم ديكًا قربانًا للإله آيسوكلابيوس Asclépios[2]. لكن يمكن أن نعترض علىٰ ما

(١) نرجح نحن أيضًا احتمال أن يكون سبب المحاكمة سياسيًا. والوراد في منطوق الصك، أعني مسألة إفساد الشباب، لعله استحضار لذلك السبب. حيث إنَّ ألدَّ أعداء الديموقراطية الأثينية، أي ألسيبياد وكريتياس وكذلك خارميدس، كانوا كلهم من تلامذة سقراط. ومن ثمَّ من المحتمل أن تكون هذه هي التهمة الرئيسة، أما التشكيك في ديانة سقراط فقد تكون مجرد إضافة للتأثير في القضاة، الذين كانوا يخضعون للاختيار العشوائي بالانتخاب.

(٢) آيسوكلابيوس هو إله الطب في الميثولوجيا الإغريقية والرومانية. وقد قلنا بأنَّ تلك الإشارة الواردة في متن الدفاع غامضة، ولم يقنعنا تفسير بعض الشرَّاح لها، مثل فرنسوا شاموا:

François Chamoux,ibid,p69

الذي يفترض أنَّ سقراط كان قبل اعتقاله قد أصيب بمرض ما، فوعد الإلهَ آيسوكلابيوس بقربان إذا ما أشفاه، وقد تحقق، ولكنه اعتقل فلم يتمكن من الإيفاء بوعده؛ ولذا حرص علىٰ طلب إنفاذ الوعد بدلًا منه من كريتون. أما علة رفضنا لهذا التأويل فراجعة إلىٰ غموض مقصد سقراط من جهة، حيث لا تفصح المحاورة عن السبب. كما يمكن أن نضيف أمرًا آخر ملفتًا للانتباه وهو أنَّ جميع المحاورات الأفلاطونية خالية من أي إشارة إلىٰ زيارة سقراط للمعابد، بل حتىٰ نبوءة معبد دلفي كان تلميذه خيريفون هو الذي ذهب لاستفهام الكاهنة.

سبق بالقول إنَّ أفلاطون وكذلك كزينوفون، كانا في مهمة دفاعية عن أستاذهما؛ ومن ثمَّ فحتىٰ لو كانت له نقود ضد المعتقد الديني اليوناني، فإنهما لم يكونا ليذيعاها بجلاء علىٰ الناس في كتاباتهما التي جاءت بقصد الدفاع عنه ضد متهميه.

ثالثًا: علىٰ الرغم من قصدية الدفاع التي كانت محركًا لكزينوفون وأفلاطون ثمة في نصوصهم ما يفيد مغايرة سقراط للمعتقد الديني الإغريقي، ففي «المذكرات» مثلًا نقرأ في العبارة ذاتها المصاغة للدفاع عن أنَّ سقراط كان يؤمن بالآلهة الإغريقية ما يفيد اختلاف طريقة إيمانه، حيث يقول كزينوفون: «كان يؤمن بالآلهة ... لكن ليس بطريقة العامة. فالعامي يعتقد أنَّ الآلهة تعرف أشياء معينة وتجهل أخرىٰ، بينما كان سقراط يعتقد عكس ذلك؛ إذ كان يعتقد أنَّ الآلهة تعرف كل شيء، تعرف أقوالنا وأفعالنا وأسرارنا»[١].

وهكذا نلحظ أنَّ ثمة عقلنة فلسفية في موقف سقراط، تتناسب مع ما نجده لدىٰ أفلاطون في «أوطيفرون»، وأعني بها استبعاد مثالب النقص التي نعتت بها الألوهية في الديانة الشعبية.

رابعًا: معلوم أنَّ المجتمع الإغريقي لم يكن في معتقده الديني ذا مرجعية تقدم نفسها بوصفها وحيًا منزلًا، فلا إلياذة هوميروس وأوديساه كانتا لهما صفة الكتب المقدسة التي نجدها في الثقافات

---

(1) Xénophone, Mémorables,1.1.19

غير اليونانية. بل إنَّ الملاحم الشعرية التي كتبها هوميروس وهيزيود كانت مجرد تسجيل شعري للاعتقاد الديني المتداول في الثقافة الشفهية. غير أنَّ ذلك لا يعني عدم وجود قداسة للمحتوىٰ العقدي المحايث لتلك النصوص، بل إنَّ القوام السياسي للمدينة اليونانية كان يشهد استعمالًا للدين في أكثر من مجال. كما أنَّ ذلك السرد الميثولوجي الذي سجلته الذاكرة الشعرية بفعل النظم الهوميري والهيزيودي، سيتم تداوله واستمراره في المجتمع الإغريقي مشكلًا رؤية إلىٰ العالم، لها نفوذ كبير علىٰ الوعي.

وكان من الطبيعي بعد نشأة الفكر الفلسفي أن يبدأ التباعد بين الثقافة الدينية الميثولوجية والتفكير العقلاني الذي أرسته الفلسفة. لذا ففي القرن الخامس قبل الميلاد، قرن سقراط، نلحظ عديدًا من الانتقادات الجريئة التي تناولت المعتقدات الدينية الإغريقية. وكاد أنكساغور[1] أن يكون أول فيلسوف مقتولًا في أثينا بسبب رأيه الديني[2]، إذ حوكم بدعوىٰ إنكاره لألوهية الشمس. ولولا هروبه

(١) حتىٰ في حالة أنكساغور نرىٰ أنَّ ثمة سببًا سياسيًا كامنًا خلف اتهامه، لكن هذا لا يطعن في ما نتحدث عنه هنا وهو أنَّ الفكر الفلسفي في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد، أخذ يبلور نقودًا ضد التصورات والمعتقدات الدينية.

(٢) قلت في كتابي «أفول التفلسف الأيوني»: وتختل: الكتب الفلسفية القديمة في تعيين التهمة بالضبط؛ فعند ديودور الصقلي

Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, XII, 39.

نقرأ بأنَّ أنكساغور اتهم باحتقار الآلهة. وحسب أفلاطون كان في صك اتهام المحكمة ضد أنكساغور إشارة إلىٰ أنَّه كان يُعَلِّمُ أنَّ الشمس مجرد حجر ملتهب. وعند فلافيوس =

بتدخل صديقه بركليز لكانت أثينا قد بَكّرَت بجرمها الذي سترتكبه مع سقراط.

ولا نستبعد أن يكون سقراط مندرجًا ضمن هذا التقليد النقدي الذي اشتعل أواره في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، ذلك التقليد الذي أخذ يعمل النقد العقلي في المرويات الميثولوجية، أليس سقراط هو ذاك القائل في محاورة كريتون:

«إنني كنت وسأبقىٰ واحدًا من النفوس التي تهتدي بالعقل وحده»[1]، ألم يصرح لأوطيفرون مؤكدًا بأنَّه ذو موقف نقدي من السرديات الدينية، وتصوراتها الساقطة عن الألوهية، عندما قال متحدثًا عن قصص الآلهة: «يصعب عليّ قبول ذلك. وأعتقد أنَّ ذلك هو سبب اتهامي»[2].

خامسًا: أجل لم يكن سقراط علىٰ وفاق مع المعتقدات الدينية الإغريقية. ولعل هذا هو ما يبدو من حيث أثره في تلامذته؛

= نقرأ بأنَّ أنكساغور صدم الأثينيين بقوله «إنَّ الشمس حجر ملتهب، بينما كانوا يعتقدونها إلهًا!» Josèphe Flavius, Contre Apion, II, 265

الطيب بوعزة، أفول التفلسف الأيوني، م س، ص١٧١-١٧٢.

(1) Platon, Criton 46a

(2) Euthyphron,6a89.

في الترجمة العربية التي أنجزها عزت قرني يقول سقراط مخاطبًا أوطيفرون في شأن المواصفات التي تلصقها الميثولوجيا الإغريقة بالآلهة: «يصعب عليّ حينما يقول أحد مثل هذه الأشياء عن الآلهة، أن أقبلها. لهذا السبب، فيما يبدو، يقول البعض إني علىٰ خطأ».

إذ تشير فضيحة خرموكوبيدس التي وقعت سنة ٤١٥ ق م إلىٰ هذا التأثير السقراطي المحتمل. إذ استيقظ الأثينيون ذات يوم فوجدوا تماثيل الإله هرمس مكسرة مهانة، وبعد تحقيق اهتدوا إلىٰ الفَعَلَةِ، فإذا بهم مجموعة من الشباب، كان أغلبهم من تلامذة سقراط!

لكن إذا جاز لنا تأسيس ذلك الاستنتاج، أعني أنَّ سقراط لم يكن علىٰ وفاق مع الديانة الأثينية، فإنَّه في المقابل لا نستطيع تعيين ماهية الاعتقاد البديل الذي كان لديه، ولعل قصدية الدفاع التي هيمنت علىٰ أفلاطون وكزينوفون هي التي لم تسمح بالكشف الصريح عن ماهية الموقف الديني لأستاذهما.

الفصل السابع

«صغار» سقراط

تقديم:

«إيخيكراطيس: ومن . . . كان موجودًا إلىٰ جانبه يا فيدون؟

فيدون: من المدينة نفسها، كان هناك أبوللودروس هذا، وكيرتوبولس وأبوه [أقريطون]، وكذلك هرموجينيز، وإبيجينيز، وأسخنيز، وأنتسثينيز[١]. وكان هناك أيضًا كتيسيبوس من حي «بيان»، ومنكسينوس، وعدد غيرهم من أهل المدينة؛ أما أفلاطون فأعتقد أنَّه كان مريضًا.

إيخيكراطيس: وهل كان هناك غرباء حاضرون؟

فيدون: نعم، فقد كان هناك سيمياس من طيبة، وكيبيس، وفايدونيس، ومن ميجارا[٢] أوقليدس وتربسيون.

---

(١) نورده في كتابنا برسم أنتيستين.

(٢) نرىٰ أن ترجمة د.عزت قرني لهذه العبارة ترجمة غير دقيقة، فقوله: =

إيخيكراطيس: كيف؟ ألم يكن أرستبس وكليومبروتوس حاضرين؟

فيدون: أبدًا؛ لأنَّه يقال إنهما كانا في إيجينه.

إيخيكراطيس: ألم يكن هناك أحد آخر حاضرًا؟

فيدون: هؤلاء هم، فيما أعتقد، علىٰ وجه التقريب من كانوا هناك»[1].

نص «فيدون» هذا أقدم وثيقة تسهب في ذكر أسماء المنتسبين إلىٰ الحلقة السقراطية، وبالتعداد نلحظ أنَّ أفلاطون أورد ستة عشر اسمًا[2]. وبَيِّنٌ من السياق أنَّه كان حريصًا علىٰ الاستطراد في

= «فيدون: نعم، فقد كان هناك سيمياس من طيبة، وكيبيس، وفايدونيس، ومن ميجارا أوقليدس وتربسيون».

ينبغي تعديله إلىٰ «...ومن ميجارا جاء أوقليدس وتربسيون»؛ لأنَّ نص أفلاطون لا ينسب أوقليدس إلىٰ ميغارا بل يقول إنَّه جاء منها، وهذا ما سوغ وجود اختلاف في تعيين مسقط رأس أوقليد هل هو من ميغارا أم من جيلا Géla. فإذا كان غالبية المؤرخين يقولون بأنَّه من ميغارا، فإنَّ بعضهم ومنهم الإسكندر ينسبه إلىٰ جيلا. ولم يكن نص أفلاطون حاسمًا في تعيين نسبة أوقليد، بل الوراد فيه هو أنَّه «جاء من ميغارا». وهو الوارد الذي لم يحفظ د. عزت قرني ضبطه في ترجمته لنص فيدون.

(1) Platon, Phédon,59b.

أفلاطون، فيدون، ترجمة، عزت قرني، دار قباء، ط٣، القاهرة ٢٠٠٢، ص١١٢-١١٣.

(٢) احتسبت أيضًا الاسم الذي وضعه أفلاطون راويًا، أي فيدون الإيليسي؛ لأنَّه كان أحد أكثر التلامذة ملازمة لسقراط. لكن قد يلاحظ القارئ أنني لم أحتسب محاوره إيخيكريتس؛ والسبب هو أنَّه لم يكن من تلامذة سقراط، إنما هو فيلسوف فيثاغوري.=

الذكر، فاستحضر حتىٰ أسماء الذين كانوا غائبين[1]. لكن لا ينبغي أن يغرينا ذلك الإسهاب في ذكر الأسماء؛ فنظن بأنَّه جرد مكتمل. كما أنَّه من المحتمل أنَّ أفلاطون حرص علىٰ إغفال بعض الأسماء، وخاصة تلك التي يراها قد حرفت الفكر السقراطي. كما يمكن أن ننفي أن تكون كل الأسماء المذكورة سقراطية، وكمثال علىٰ ذلك نرىٰ فيثاغوريين اثنين هما سيمياس وكيبس، فيحتمل أنَّ ذكرهما هنا راجع إلىٰ أنَّ بعض الفيثاغوريين كانوا خلال زيارتهم لأثينا يترددون علىٰ مجالس سقراط، كما يمكن أن يفسر بأنَّه استدخال من أفلاطون للفكر الفيثاغوري في المحاورة؛ لأنَّ موضوعها هو خلود الروح، أي أشهر فكرة فيثاغورية.

كما نرىٰ من بين الأسماء الواردة في النص أوقليد الميغاري وفيدون (الراوي)، وهما من أشهر التلامذة الذين اصطلح علىٰ وسمهم بـ «صغار» السقراطيين، أي أولئك الذين سيشكلون بعد موت سقراط أهم المدارس الفلسفية التي ستكون منافسة للمدرسة الأفلاطونية ذاتها.

= وحضوره كمحاور لفيدون في شأن موت سقراط ملمح مهارة من أفلاطون؛ إذ إنَّ إقبال سقراط علىٰ الموت باستبشار له تفسير مقارب للنظرية الفيثاغورية القائلة بتناسخ الأرواح، ولعل هذا أيضًا ما يفسر ذكر سيمياس وكيبيس.

(١) هل كان سبب ذلك هو أنَّ أفلاطون أراد تبرير غيابه عن حضور اليوم الأخير من حياة سقراط فذكر نفسه من بين الغائبين معللًا الغياب بالمرض؟

أما عند اللايرسي فنلحظ انتقاء لسبعة أسماء هي التي كانت -في نظره- أهم تلامذة سقراط. أربعة أثينيين، هم: أنتيستين وإيشين وأفلاطون وكزينوفون. أما بقية السبعة فهم من خارج أثينا، وهم أوقليد وأريستيب وفيدون، أي أولئك الذين تم تسميتهم في تاريخ الفكر بصغار السقراطيين.

وقد أشرنا في مدخل الكتاب إلىٰ أنَّنا نضع لفظ «صغار» بين مزدوجتين، بسبب احتراس إبستيمولوجي من تقبل التقاليد المهيمنة علىٰ تاريخ الفكر؛ ذلك لأنَّ تأويلات الفلسفة الإغريقية سادها تقليد راسخ يمايز بين تلامذة سقراط جاعلًا منهم جميعًا صغارًا باستثناء أفلاطون -وأرسطو بالتبع- بوصفه السقراطي الكبير. وحافزنا إلىٰ الاحتراس راجع إلىٰ أنَّ مكتوبات التلامذة ضاعت، ولم يتبق منها إلا مزق من الشذرات، بينما بقي لنا من أفلاطون جميع ما كتب «تقريبًا»؛ ومن ثمَّ ليس من العدل أن نجزم في المفاضلة بين من توافر منتوجه وبين من ضاع بين ثنايا والتواءات صيرورة التاريخ.

ثم ثانيًا إنَّ المعلم لم يخلف نصًا مكتوبًا، وعليه ليس لدينا مستند موثوق النسبة إلىٰ سقراط؛ لكي نعاير هؤلاء فنقيس من كان منهم سقراطيًا بحق، ومن لم يكن إلا زاعم الانتساب؛ هذا بله أن نفاضل بينهم لتبيّن من كان سقراطيًا كبيرًا، ومن كان صغيرًا.

صحيح قد يقال ما دام التاريخ قد حفظ المكتوب الأفلاطوني، ولم يحفظ مكتوبات زملائه من تلامذة سقراط؛ فذاك دليل علىٰ قيمة المتن الأفلاطوني وانخفاض قيمة كتابات

غيره. غير أنَّ هذا يظل -في تقديري- مجرد حكم ينبغي أن نجريه مجرىٰ الظن. إذ ليس كل ما يحفظه التاريخ هو بالضرورة الأرقىٰ والأهم، وذاك الذي يغفله ويلفظه من ذاكرته هو مجرد سقط متاع. فصمت التاريخ عن ذكر فكر ما وحفظه، لا يعني باللزوم أنَّه منخفض القيمة. هذا فضلًا عن أنَّ ما تبقىٰ من مكتوبات أولئك التلامذة يبدو فيها ملمح معرفي فلسفي مهم. إذ علىٰ الرغم من شدة تركيزهم علىٰ المسألة الأخلاقية تحديدًا، فإنَّ رؤاهم في إشكالية الحد الماهوي تَنُمُّ عن موقف إبستيمولوجي، بلغ حد استشكال نظرية الماهية التي كانت المستند الفكري للمدرسة الأفلاطونية/ الأرسطية.

ومعلوم أنَّ هذا الاختلاف كان من بين أهم أسباب الخصومة الفكرية الحادة التي نشبت بين مدرسة أفلاطون وبين المدارس السقراطية الأخرىٰ، بل لعل هذا الخصام كان له دور في تهميش تلك المدارس، بفعل المكانة المهيمنة التي حظي بها أفلاطون وأرسطو خلال تاريخ الفكر اللاحق.

ثم إنَّ استشكال «صغار» السقراطيين لنظرية الحد الماهوي يضعنا -كمؤرخين- أمام مشكلة أخرىٰ؛ لأنَّه إذا أخذنا بالتقليد الأفلاطوني/الأرسطي سنلحظ أنَّ تأسيس نظرية الماهية كان من أهم إسهامات سقراط، وأنَّه علىٰ أساس هذه النظرية أقام معركته مع السوفسطائية. لكننا إذا نظرنا إلىٰ تراث تلامذته «الصغار» سنراهم في عمومهم رافضين المنطق الماهوي، بل مناهضين له

بأشد ما يكون النقد. واللافت للنظر أنهم لم يجدوا في نقودهم تلك أي تنافٍ مع استمرار ادعائهم الانتساب إلىٰ سقراط وزعمهم حفظ رسالتهم؛ فهل يجب أن نعيد النظر في نسبة فكرة الحد إلىٰ فيلسوف أثينا؟

يجوز للناهج منهج تحقيق «المشكلة السقراطية» أن يستغل ذلك الخلاف، فيقايس في التراث السقراطي بين هذين الاتجاهين المتمايزين، أي:

- الاتجاه الأخلاقي الصرف الذي عبّر عنه «الصغار».

- واتجاه فلسفة المفهوم، التي تبدو في مركزية الاهتمام بفكرة الماهية التي عبرت عنها الأفلاطونية والأرسطية.

وبإمكانه أن ينفي نسبة نظرية الحد محيلًا سقراط إلىٰ فيلسوف أخلاقي صرف، لا قول له في فلسفة المفهوم، التي مستندها هو تحقيق الحد.

لكننا، وقد بيَّنا من قبل اختلال أي بحث يبتغي الخلوص إلىٰ سقراط التاريخي، فإنَّ مهمتنا غير. وعليه، لا يعنينا في شيء تحقيق مدىٰ صدقية نسبة نظرية الحد الماهوي إلىٰ سقراط؛ لأنَّ موضوعنا كما أسلفنا القول هو صورة سقراط كما هيمنت في التاريخ، وهي صورة أفلاطونية بالأساس. وعليه، فإنَّ دراستنا للمدارس السقراطية لا نقصد منها تحقيق مشكلة هوية سقراط التاريخي.

لكن التجربة الفلسفية لأولئك التلامذة -الذين يوصفون في

التاريخ الفلسفي بـ «صغار السقراطيين» أو «أنصاف السقراطيين»-، لم يحفظ لنا التاريخ عنها سوىٰ شذرات مقتطعة لا تسمح ببيان الموقف الفكري في تفاصيله. وأشهر المدارس الفلسفية التي أسسوها أربع هي:

المدرسة الميغارية mégarique، والمدرسة الكلبية cynisme، والمدرسة القورينائية cyrénaïsme، والمدرسة الإليسية École d'Élis.

ومبتدأ الاستشكال في شأن تعيين فكر «صغار السقراطيين»، هو مصادر البحث التي خلفها لنا التاريخ، حيث إنَّ معرفتنا بهم مستمدة من أفلاطون وأرسطو، وديوجين اللايرسي، وسكستوس أمبيريقوس Sextus، وبلوتارك، وأثيني Athénée، وأوسيب Eusèbe، وشيشرون Cicéron... وهي مصادر غير محايدة، بل بعضها خصيم شديد، وأعني بشكل خاص أفلاطون وأرسطو[1]؛ مما يضعنا أمام مشكلتين اثنتين، هما: ندرة ما تبقىٰ من مكتوبات أولئك السقراطيين، والثانية عدم حياد من أرَّخُوا لهم.



(١) يمكن أن نكتفي للدلالة علىٰ ذلك بالإشارة إلىٰ أنَّ أفلاطون وصف أنتيستين Antisthène بـ «الشيخ البليد»، ووصفه أرسطو بـ «الفظ الأحمق». وهذان الوسمان دالان علىٰ اشتداد الخصام.

- ١ -

المدرسة الميغارية

تعد المدرسة الميغارية أهم مدرسة فلسفية أنتجها «تلامذة» سقراط. وقد استغرق وجودها حوالي مائة عام، أي منذ وفاة فيلسوف أثينا[١] إلىٰ بداية القرن الثالث قبل الميلاد؛ حيث ستأسس المدرستان الرواقية والأبيقورية لتستلم راية التفكير الفلسفي الأخلاقي.

وقبل مقاربة الفلسفة الميغارية في أبعادها المعرفية، يحسن أن نقوم بجرد للأسماء التي نسبت إليها.

- **أوقليد[٢]:**

---

(١) نقصد بـ «فيلسوف أثينا» سقراط. وللدقة يجب أن نقول إنَّ مدرسة ميغارا تأسست قبيل وفاته بسنوات معدودات. وهو ما يفسر سبب هجرة تلامذة سقراط إليها بعد إعدامه.

(٢) لا بأس من التنبيه إلىٰ أنَّه لا ينبغي الخلط بين أوقليد الرياضي وأوقليد الفيلسوف الميغاري. فالفارق الزمني بينهما يقارب مئة عام. حيث إنَّ أوقليد الميغاري معاصر لسقراط، بينما سَمِيُّهُ الرياضي عاش أواخر القرن الرابع وخلال القرن الثالث قبل الميلاد. أما توقيت ميلاد الميغاري، فليس لنا عليه أي مستند مكين، وإنما يرجح بعض المؤرخين أن يكون ميلاده حوالي ٤٥٠ ق م ووفاته حوالي عام ٣٧٤ ق م. وفي سياق مقارب يذهب تينمان Tennemann إلىٰ أنَّ أوقليد اشتهر في الأولمبياد الخامسة والثمانين.

ينسب أوقليد إلىٰ مدينة ميغارا، لكن إذا أردنا الدقة وشيئًا من الاستقصاء، فلا بدَّ من الإشارة إلىٰ أنَّه ليس ثمة حسم في شأن مسقط رأسه، والملحوظ أنَّ ديوجين اللايرسي أورد رأيين اثنين، أحدهما ينسبه إلىٰ ميغارا والثاني ينسبه إلىٰ جيلا Géla (أي مدينة الأعمدة التي توجد في صقلية). وهذه النسبة الثانية هي ما يقول بها الإسكندر[1]. لكن يذهب غالبية المؤرخين (ومن القدماء شيشرون وسويداس) إلىٰ نسبته إلىٰ ميغارا. وقد لاحظنا حضور تلك النسبة في نص فيدون. لكن لا بدَّ من الانتباه إلىٰ أنَّ ذلك النص الأفلاطوني لم يكن واضحًا في توكيد توطين أوقليد، حيث إنَّ مقول أفلاطون هو أنَّ أوقليد «جاء» من ميغارا. وهذا لا يمنع من أن يكون قد استوطنها، وليست مسقط رأسه. ولهذا السبب علقنا سابقًا علىٰ ترجمة د. عزت قرني واصفين إياها بأنها غير دقيقة في هذه الحيثية. كما لا نقبل الحل الذي اقترحه بروكر لتجاوز الإشكال، حيث قال بأنَّ «أوقليد ولد في ميغارا من أسرة أصلها من جيلا Géla»[2]؛ لأنَّ ذلك نراه مجرد ظن لا مستند له من النصوص القديمة. لذا يبقىٰ تعيين مكان مولده مسألة غير قابلة للحسم.

---

(1) M.C.Mallet,Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Erétrie, Maire-Nyon, Paris1845,p2.

(2) M.C.Mallet,Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Erétrie,ibid,p3.

- **إيخطياس** Ichthyas:

من المحتمل أنَّه بعد وفاة أوقليد خلفه إيخطياس علىٰ رئاسة المدرسة الميغارية. ومستندنا في هذه المعلومة هو ذاك الوراد في متن «السودا» الذي عيّن ترتيب رئاسة المدرسة بالقول «بعد أوقليد جاء إيخطياس، ثم ستيلبون». كما أنَّ ديوجين اللايرسي ذكر إيخطياس كخلف لأوقليد علىٰ مدرسة ميغارا.

- **باسيكليس** Pasiclès:

ليس في النصوص الدوكسوغرافية والسِّيرية أي إشارة إلىٰ فكره، بل كل الوارد في تلك النصوص هو أن باسيكليس -حسب قول ديوجين اللايرسي- كان تلميذًا لأوقليد. وحتىٰ هذه المعلومة غير مجمع عليها، حيث نلحظ في متن السودا إشارة إلىٰ أنَّ باسيكليس الطيبي تتلمذ علىٰ أخيه كراتيس وعلىٰ الميغاري ديوكليس اللذين كانا تلميذين لأوقليد. وهي إشارة نستفيد منها أنَّ متن السودا لم يجعل باسيكليس تلميذًا مباشرًا لأوقليد.

- **ثراسيماخوس** Thrasymaque:

من نافل القول أنَّه لا ينبغي الخلط بينه وبين ثراسيماخوس السوفسطائي؛ فالفيلسوف الميغاري ينسب إلىٰ مدينة كورنثه Corinthe، بينما ينسب السوفسطائي إلىٰ خلقيدونيا. وعند ديوجين اللايرسي تقديم لثراسيماخوس الكورنثي بوصفه أحد أساتذة ستيلبون.

- **كلينوماك** Clinomaque:

ثمة اختلاف في تعيين توقيت كلينوماك في سلسلة تعاقب الفلاسفة الميغاريين، إذ بينما يقدّمه اللايرسي كتلميذ تخرج في مدرسة أوقليد، يقدمه متن السودا بوصفه أستاذًا لبريسون بن ستيلبون، وقد ذهب ماليط Mallet نحو ترجيح الوراد في السودا؛ فجعل كلينوماك متأخرًا زمنيًا عن المدرسة الأوقليدية، وأنّه جاء لاحقًا لباسيكليس وثراسيماخوس. غير أنّنا لم نجد ما يمكن أن نقبل به هذا الترجيح، كما أنّنا لا نفاضل بين رواية السودا وبين الوارد عند ديوجين اللايرسي. خاصة وأنّه لم يتبق من فكر كلينوماك ما يسمح بتعيينه زمنيًا، وترجيح أي الروايتين أفضل وأوثق. هذا، وإن كان اللايرسي يشير إلىٰ أنَّ كلينوماك كانت له أبحاث في الرياضيات والمنطق.

- **أوبوليد** Eubulide:

ينسبه اللايرسي إلىٰ ملطية. ويقدّمه كخصيم مباشر لمعاصره أرسطو. ويشير أوسيب -بالإحالة إلىٰ أريستوكليس- إلىٰ أنَّ أوبوليد خطَّ كتابًا مخصصًا لنقد أرسطو.

- **ستيلبون** Stilpon:

ينسب إلىٰ ميغارا. أما عن تتلمذه فليس ثمة إيضاح كافٍ، إلا أنَّ اللايرسي يورد صلته بالمدرسة الكلبية؛ حيث يشير إلىٰ أنَّ ستيلبون تتلمذ علىٰ ديوجين الكلبي. وذاك ظن محتمل. لكن هذا

في تقديرنا لا يطعن في كون ستيلبون من أهم رموز الفكر الميغاري. وتشير المصادر القديمة أيضًا إلىٰ أنَّ مؤسس الفلسفة الرواقية، أي زينون، تتلمذ عليه. ومن الطرف الواردة في شأن سيرته ما قاله ديوجين اللايرسي، أنَّه لما استولىٰ ديمتريوس علىٰ مدينة ميغارا، أمر جنوده بأن يردوا للفيلسوف ستيلبون ما سلبوه منه. ولكن لما نودي عليه لكي يذكر ما فقده، أجاب: «لم أفقد شيئًا فما زال لدي عقلي وعلمي». وهي الرواية التي نجدها واردة بصيغ متقاربة عند بلوتارك وسينيك.

وتكثر الروايات المتحدثة عن سمو أخلاق ستيلبون والإعجاب الذي كان يحاط به من قبل كل من تعرف إليه. لكن ذلك لا نراه حفظه من أن يكون محل طرد من أثينا لما نفىٰ أن تكون مينيرفا -ابنة جوبيتر- إلهًا. ولكننا لا نأخذ بما يقوله ديوجين اللايرسي[1] من أنَّ ستيلبون بَيَّنَ لقضاته الأثينيين أنَّه لم يكن يقصد نفي الألوهية عن مينيرفا، بل بما أنها أنثىٰ فهي ليست إلهًا، بل إلهة، حيث يحتمل في تقديرنا أن تكون الفكرة أبعد من مجرد اللعب بالتأنيث والتذكير؛ لأنَّ نقد التصور الميثولوجي للآلهة أمر شاع بين كثير من الفلاسفة، ولا يستبعد أن يكون ستيلبون أيضًا ممن انتقدوا الديانة الإغريقية. وما يدفعنا إلىٰ هذا الظن هو رواية أخرىٰ واردة عند اللايرسي ذاته[2] تشير إلىٰ أنَّ كراتيس لما سأل

---

(1) Diogène Laërce,II.117.

(2) Diogène Laërce, II.117.

ستيلبون عن مدىٰ تقبل الآلهة للأحجار، أجابه هذا الأخير: «لا تسألني عن مثل هذه الأمور أمام الجمهور. بل انتظر حتىٰ نكون وحدنا»، الأمر الذي يفيد أنَّ له موقفًا نقديًا من المعتقدات الشعبية.

أما عن مكتوبات ستيلبون، فنقرأ في متن «السودا» بأنَّه كتب عشرين محاورة، وعند اللايرسي إشارة إلىٰ أنَّه كتب تسع محاورات. لكنها ضاعت ولم يتبق لنا من كتاباته سوىٰ بضع عبارات مجتزأة واردة عند اللايرسي، وبلوتارك، وأوسيب، وسنيك. غير أنها غير كافية لبيان موقفه الفلسفي بإسهاب.

- **أبولونيوس كرونوس** Apollonius Cronus:

يشير ديوجين اللايرسي إلىٰ أنَّ أبولونيوس كان من تلامذة أوبوليد. وأنَّه تتلمذ عليه ديودور كرونوس. وأبولونيوس ينسب إلىٰ مدينة قورينا Cyrene (في ليبيا). أما عن اللقب «كرونوس» فقد نعت به أبولونيوس كما نعت به تلميذه ديودور، ومعناه «العجوز المخرف».

- **أوفونت** Euphante:

أحد تلامذة أوبوليد. وحسب الوارد عند ديوجين اللايرسي كان أوفونت من كتاب التراجيديا والتاريخ. وكان معلمًا للملك أنتيغون Antigone.

- **بريسون** Bryson:

ليس لمؤرخ الفكر عن بريسون أي ملمح، بل حتىٰ اسمه

مختلف في رسمه، حيث يرد عند اللايرسي بالدال -أي: دريسون Dryson- بينما يرد في «السودا» بالباء. ولا نعلم عنه إلا كونه ابن ستيلبون، وأنَّه تتلمذ علىٰ كلينوماك، حسب الوراد في متن السودا، وأنَّه كان أستاذًا للشكّاك بيرون.

- **أليكسينوس** Alyxinus:

ينسب إلىٰ مدينة إليس، وقيل بأنَّه كان تلميذًا لأوبوليد. اشتهر بمهارة الجدل. وكان معاصرًا لزينون الرواقي.

- **ديودور كرونوس** Diodore Cronus:

يعد ديودور من أواخر الميغاريين، وقيل بأنَّ زينون الرواقي تتلمذ عليه، وأخذ عنه الجدل. كما تتلمذ عليه فيلون Philon الذي سيصير من بعد خصيمه الفلسفي. أما عن لقب «العجوز المخرف» فقد قيل بأنَّ ملك مصر بطليموس هو من لقب ديودور به. لكن الراجح أنَّه لقب قديم، أطلق أولًا علىٰ أستاذه أبولونيوس ثم انتقل إليه. وهذا هو المعنىٰ الذي يقول به سترابون Strabon. وقد ضاعت كتاباته ولم يتبق لنا عن فكره سوىٰ بعض الإشارات الواردة عند سكستوس أمبيريقوس، وشيشرون وأولو-جيل.

وباسترجاع تلك المعطيات التي وصفت بها تلك الأسماء، نلحظ أنَّ التاريخ لا يُعْلِمُنا عن بعضها شيئًا غير التسمية، حيث لا نجد أي ذكر يفيدنا في التعرف إلىٰ المواقف والاجتهادات الفلسفية؛ ولذا فمدار الحديث المعرفي عن المدرسة الميغارية في

كتب التاريخ لا يجاوز أربع شخصيات هي: أوقليد (حوالي ٤٥٠-٣٨٠ ق م)، وأوبوليد (القرن ٤ ق م)[١]، وستيلبون (القرن ٤ ق م)، وديودور (توفي حوالي ٢٩٦ ق م). غير أنَّ هذه الأسماء الأربعة لها قيمتها من ناحية التوقيت؛ حيث تتوزع من لحظة تأسيس المدرسة حتىٰ لحظة أفولها؛ مما يجعل دراسة إسهامها المعرفي مناسبة لفهم بعض ملامح تطور الفكر الميغاري.

❁ ❁ ❁

إذا استحضرنا لحظة التأسيس، سنلحظ إشكالات عديدة تحوط بالمدرسة الميغارية منذ زمن بدئها، أقصد من حيثية صدقية تمثيلها للفكر السقراطي؛ حيث يذهب فريق إلىٰ القول بأنَّ أوقليد لم يكن تلميذًا لسقراط، وأنَّه كانت لديه مدرسة مستقلة بقوامها وفكرها حتىٰ قبل وفاته.

أجل، من المحتمل جدًّا أنَّ أوقليد كان قد أسس مدرسة فلسفية في السنوات الخمس الأخيرة من حياة سقراط، وأنَّ وجودها هو الذي حفز التلامذة السقراطيين، ومنهم أفلاطون، إلىٰ الهجرة إلىٰ ميغارا؛ حيث استضافهم أوقليد بعد حادثة إعدام المعلم[٢]. لكن أن يكون لأوقليد مدرسة في ميغارا قبيل وفاة سقراط لا يعني

---

(١) ثمة خلاف كبير في تعيين توقيت مولده؛ لذا نكتفي بتعيين زمنه (٤ ق م).

(٢) وهذا ما يشير إليه دوجين اللايرسي (Diogène Laërce, l. III.) محيلًا علىٰ هيرمودور. حيث يقول هذا الأخير بأنَّ أفلاطون كان في عمر الثامنة والعشرين عندما اتجه إلىٰ ميغارا عند أوقليد هو وبعض السقراطيين.

بالضرورة عدم تتلمذه عليه. وما يسمح لنا بالقول بالتلمذة هو أنَّ النصوص الفلسفية القديمة صريحة في ذكر الصلة الفكرية بين أوقليد وسقراط. وشهادة أفلاطون دالة علىٰ ذلك؛ حيث ذكر أوقليد مرتين اثنتين، إحداهما في ثياتيتوس[1] والثانية في فيدون[2]، وفي كلا الموضعين نلحظ أنَّ أوقليد[3] من المقربين من سقراط.

ولعل هذا ما جعل أولو-جيل Gelle-Aulu يورد ذلك الزعم بأنَّه لما قرر الأثينيون القبض علىٰ كل ميغاري يدخل مدينتهم، كان أوقليد يأتي كل مساء متخفيًا في لباس امرأة، لسماع سقراط، ثم قبل طلوع الشمس كان يعود راجلًا إلىٰ ميغارا. بل يضيف أولو-

---

(١) المقصود بالشهادة الأفلاطونية في ثياتيتوس الدالة علىٰ صلة أوقليد بسقراط هو ذلك المقطع الوارد في بدايتها، حيث يتحاور أوقليد مع تربسيون، عندما أخبر هذا الأخير عن ظروف كتابته لنص محاورة سقراط مع الرياضي ثياتيتوس، قائلًا: «كلما ذهبت إلىٰ مدينة أثينا، كنت أسأل سقراط بشان أية نقطة أساسية نسيتها، وأصححها عند عودتي. وهكذا، فإنني أمتلك المحادثة كلها مكتوبة علىٰ الورق علىٰ نحو وثيق». (ثياتيتوس، المجلد الخامس، ترجمة تمراز، ص١٣٦).

ورغم أنَّ الحديث هنا هو عن احتياج أوقليد إلىٰ توثيق نص محاورة ثياتيتوس، فإنَّه يستفاد من السياق أنَّه كثير التردد علىٰ أثينا والإنصات إلىٰ سقراط.

(٢) يورد أفلاطون في نص فيدون اسم أوقليد بين عدد قليل من خُلَّاصِ سقراط في اليوم الأخير من حياته، مما يفيد وثوق الصلة بينه وبين فيلسوف أثينا.

(٣) قلنا بأنَّ أوقليد استضاف في ميغارا أفلاطون وبقية التلامذة الهاربين من أثينا بعد إعدام سقراط. ولعله حفظًا لهذا الفضل حرص أفلاطون أن يجعل أوقليد هو راوي محاورة «ثياتيتوس». هذا علىٰ الرغم من اختلافه الشديد مع مضيفه الميغاري في المنظور الفلسفي.

جيل محتسبًا المسافة بين أثينا وميغارا؛ قائلًا بأنَّ تلك العودة مشيًا كانت بعشرين ألف خطوة[1]!

وبطبيعة الحال لا نأخذ نص أولو-جيل هذا بحرفية منطوقه، بل الفائدة المحصلة منه هو ما قاله أفلاطون قبله، أي حرص أوقليد علىٰ التردد علىٰ أثينا للقاء سقراط.

لكن التتلمذ لا يعني أيضًا التبعية أو المماثلة الفكرية. كما لا نرىٰ مسوغًا لنفي تلك التلمذة بمقارنة فكر المدرسة الميغارية بالفكر السقراطي علىٰ النحو الذي قدّمه أفلاطون. إذ سبق أن قلنا بأنَّ مثل هذه المقاربات تقوم علىٰ وهم تحقيق المشكلة السقراطية. وهو تحقيق مستحيل في تقديرنا. لذا فحصول التلمذة نستشفه من النصوص الأفلاطونية ذاتها، ولكننا لا نؤسس عليه أي تحقيق للفكر الميغاري بوصفه تعبيرًا عن فكر سقراط ذاته.

ثم إنَّ الميغارية تبدو متفاعلة مع مصدرين فكريين، إذ يبدو فيها ملمح واضح للأنطولوجيا والجدل الإيليين، فضلًا عن الانشغال بالمسألة الأخلاقية بما يفيد حضور التأثير السقراطي.

ففي المسألة الأنطولوجية ينسب لأوقليد القول بما قال به الإيليون أي إنَّ الكائن وحدة كما يتوافق معهم في نفي الحركة. وانطلاقًا من مفهوم الوحدة أسس أوقليد نظرية أخلاقية متنافية مع

(1) Aulu-Gelle.LES NUITS ATTIQUES, l. VI, c. 10.

الطرح التعددي الذي قدّمه أفلاطون في محاورة طيماوس؛ إذ يرىٰ أنَّ «الخير شيء واحد، وإنْ سُمي بأسماء شتىٰ: العلم، الله، العقل، أو أي اسم آخر»[١] كما يحذف «أضداد الخير مؤكدًا عدم وجودها»[٢]. بينما يمايز أفلاطون في طيماوس العلم والله والعقل عن الخير الأسمىٰ، جاعلًا بين تلك الحدود تراتبية هرمية. وفي هذا ملمح آخر من ملامح الخلاف بين الميغارية وأفلاطون. وتلك الوحدة التي يدافع عنها أوقليد توكيد علىٰ حضور أثر الفلسفة الإيلية في ميغارا.

لكن التأثير الإيلي في فكر ميغارا لا ينبغي أخذه بإطلاق، بل ثمة تمايزات دقيقة بين الميغاريين أنفسهم. صحيح أنَّ أوسيب يورد نصًا لـ «أرستوكليس» يقول فيه: «ذاك كان في البداية نسق كزينوفان وبرمنيد، ولاحقًا، ستيلبون Stilpon والميغاريين. لقد أعجب هؤلاء الفلاسفة بوحدة الكينونة، وأنَّ الكثرة لاوجود، وأنَّ الحدوث والفناء والحركة مستحيلة»[٣]. لكن هذه النسبة للموقف الإيلي لكل الميغاريين من قبل أريستوكليس ليست محل إجماع بين الباحثين، كما ليس في النصوص والشواهد الميغارية ما يفيد توكيدها علىٰ هذا النحو من الإطلاق. وهو ما يسمح لنا بفهم سبب كون

(١) إيميل بريهيه تاريخ الفلسفة، ج ٢، الفلسفة الهلنستية والرومانية، م س، ص٨.

(٢) إيميل بريهيه تاريخ الفلسفة، ج ٢، الفلسفة الهلنستية والرومانية، م س، ص٨.

(3) Euseb.Prep.evang.I.XIV.c.17.

سكستوس أمبيريقوس مختلفًا جدًّا مع أريستوكليس في تحديد هوية الميغاريين المنتهجين للأنطولوجيا الإيلية، حيث لا يذكر منهم سوىٰ ديودور[1].

كما أنَّ هناك اختلافًا آخر أكثر دلالة وهو أنَّه إذا كان أرستوكليس ينسب للميغاريين الأنطولوجيا الإيلية بأكملها، أي الوحدة والثبات وعدم التغير، فإنَّ سكتوس أمبيريقوس لا ينسب للميغاري ديودور سوىٰ مبدأ واحد هو «نفي الحركة»[2].

وهذا ملمح آخر للأنطولوجيا الميغارية عند ديودور مختلف عما ينسبه ويعممه أريستوكليس علىٰ جميع الميغاريين.

ومما يفيد في بيان اختلاف أنطولوجيا الميغاري ديودور عن الأنطولوجيا الإيلية، أنَّه إذا كان يتفق معها في نفي الحركة، فإنَّه علىٰ مستوًى مفهوم الوحدة، نراه مختلفًا معها اختلافًا جوهريًا، حيث أخذ بالفلسفة الذرية. هذا، وإن كان من الجائز هنا الإشارة إلىٰ اختلال إمكان التوفيق بين القول بالذرية أي بالكثرة ونفي الحركة. أي إنَّ ثمة ثغرة[3] في هذه الأنطولوجيا الميغارية التي حاول ديودور تأسيسها بالمزج بين فلسفتين متنابذتين (الإيلية والذرية).

---

(1) Mallet, ibid,p XXVI.

(2) Mallet, ibid,p XXVII

(٣) راجع إشكالية التوفيق بين الإيلية والذرية عند:

Mallet, ibid, p XXVIII

أما علىٰ المستوىٰ الأخلاقي فكما كان الجدل الفلسفي السائد في الفكر الإغريقي يسوده موقفان يختلفان في تحديد الفضيلة (هل هي مبدأ واحد أم متعدد؟)، وكما أنَّ أوقليد اتخذ من أطروحة الواحد مستندًا له في رؤيته الأنطولوجية؛ فإنَّه اتخذ علىٰ المستوىٰ الأخلاقي من نظرية الواحد مستندًا أيضًا، فقال بأنَّ الخير واحد في كل القيم. ومستند ذلك قول ديوجين اللايرسي بأنَّ «أوقليد جعل الخير واحدًا، وطبقه علىٰ أسماء عديدة، فهو تارة الحكمة، وتارة أخرىٰ الله، وأحيانًا أخرىٰ الفكر . . .»[1]. كما ينسب للخير صفة ماهوية ثابتة.

وإذا كانت الإيلية تنفي الوجود عما يجاوز الواحد، فإنَّ التصور الأخلاقي المنسوب إلىٰ أوقليد -حسب ديوجين اللايرسي- استثمر فكرة اللاوجود الإيلية هذه، فقال بأنَّ «نقيض الخير لا وجود له[2]، فهو لاوجود»[3].

أما علىٰ مستوىٰ السلوك الأخلاقي فينسب لستيلبون نظرية تدعو إلىٰ ترفع الحكيم وحياده، وابتعاده عن الصراعات الواقعة في الاجتماع البشري، لقصر وقته في الحياة التأملية. وأنَّ الحكيم

---

(1) Diogène Laërce, I. Il.

(٢) أي إنَّ نقيض الخير مجرد سلب. ولقد اتخذ ماليط Mallet (م س، ص LXIII) من هذا التصور مستندًا لتقريب الموقف الميغاري من نظرية الخير كما تبلورت في الفلسفة الحديثة مع مالبرانش ولايبنز.

(3) Diogène Laërce, I. Il.

لا يحتاج إلىٰ صديق؛ لأنَّه مكتفٍ بذاته. وهذا التصور الأخلاقي نجد تأثيره ماثلًا في الفلسفتين الرواقية والشكية. والحال أنَّ مؤسس الرواقية، أي زينون، تتلمذ علىٰ ستيلبون، كما تتلمذ عليه تيمون Timon[1] أحد مؤسسي الشكّيّة، كما تتلمذ بيرون Phyron علىٰ بريسون (دريسون) بن ستيلبون.

ثم إنَّ ذلك النزوع السقراطي لا يعني أنَّ مدرسة ميغارا كانت متوافقة مع الأفلاطونية في فهمها أو تأويلها للإرث السقراطي، بل إنَّ متابعة تطور الميغارية تكشف عن وجود صراع فكري مباشر، جعلها تقف ندًّا لندّ ضدًّا علىٰ المنحىٰ الفلسفي لأثينا الذي كان هو أيضًا «زاعمًا» الانتساب إلىٰ الإرث السقراطي. فإذا كان أوقليد اختلف مع أفلاطون، فإنَّ أوبوليد Eubulide وتلميذه ديودور Diodore كانا في جدل وخصام شديد مع أرسطو. كما تظهر مجادلات أوبوليد وكأنها ردٌّ علىٰ المنطق الأرسطي ومبدئه «عدم التناقض»، ومنها مفارقة الكذاب التي ردَّ بها علىٰ النظرية الأرسطية القائلة بأنَّ «المسألة الواحدة لا تحتمل الإيجاب والسلب في آنٍ واحد»[2]. وهي المسألة التي قيل بأنَّ فيليطاس Philétas de Cos مات وهو يجهد فكره من أجل حل إشكالاتها، حسب قول

---

(1) Diogène Laërce, l. IX, in Timon

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، م س، ص٥٠. ويدافع كرم عن الموقف الأرسطي ردًا علىٰ النقد الميغاري لمبدأ عدم التناقض، قائلًا بأنَّ أوبوليد تناسىٰ الشرط الذي أضافه أرسطو في تأسيسه لمبدأ عدم التناقض بقوله «ومن جهة واحدة».

(3) Mallet, ibid, p48.

هيشيوس الملطي Hésychius de Milet[1].

والمقصود بمفارقة الكذاب، أنَّ أوبوليد يريد بها اجتماع المتناقضين، حيث إذا قال الشخص: إنني أكذب. وكان صادقًا، فهو في هذا الحالة صادق وكاذب في الآن ذاته.

كما تنسب إليه مجموعة أخرىٰ من المفارقات لكنها بادية الاختلال وكأنها أقرب إلىٰ السفسطة بمدلولها الأفلاطوني العابث، مثل مفارقة «الأب المقنع»[2]، ومفارقة «إليكترا»[3]، أو مفارقة «الفقد»[4].

وما يؤكد شدة الصراع بين المدرستين الميغارية والأثينية -بنموذجيها الأفلاطوني والأرسطي- هو أنَّ تلميذًا آخر من أواخر الرموز المعبرة عن الميغارية، أعني ستيلبون Stilpon ركّز في إسهامه الفلسفي علىٰ نقد مفهوم الماهية الأفلاطوني، نافيًا وجودها، ومبينًا الاستحالات التي يئول إليها التفكير الماهوي. ومن أمثلة ذلك ما ينسبه بلوتارك[5] إلىٰ ستيلبون من أنَّه كان يرفض عبارات الحمل، مثل: «الإنسان خير»؛ لأنَّ المحمول مغاير للموضوع، وأنَّ

(١) عندما يأتيك أبوك مقنّعًا ولم تستطع التعرف إليه، فأنت إذن لا تعرف أباك، ولكنك في الوقت ذاته أنت تعرفه.

(٢) مفارقة قائمة علىٰ عدم معرفة إليكترا أخيها أوريست Oreste.

(٣) ما لم تفقده فأنت ما زلت تمتلكه، وأنت لم تفقد قرنين، فإذن لك قرنان.

(4) Plutarque,Adv. Colot

(٥) نلفت الانتباه هنا إلىٰ أنَّ هذه النظرية النافية للحمل يحتمل جدًّا أنَّ ستيلبون ليس أول=

الصواب هو القول «الإنسان إنسان» و«الخير خير»[1].

لكن بلوتارك يضيف بأنَّ ستيلبون لم يكن جادًا في نفي العلاقة الحملية في العبارات السابقة، بل كان مراده فقط الرد علىٰ السوفسطائيين. ويتفق أحد المؤرخين المعاصرين للفلسفة الميغارية، أعني شارل أوغست ماليط مع بلوتارك، ناظرًا هو الآخر إلىٰ أنَّ موقف ستيلبون ليس جادًا ولا مقصودًا لذاته وإنما هو مجرد «رد سوفسطائي»[2] علىٰ «السوفسطائيين». غير أنني لا أتفق مع ماليط في موقفه هذا، بل أرىٰ أنَّ أطروحة ستيلبون ترتكز علىٰ مستند آخر هو نزعته الاسمية، وما يعزز ذلك هو سمبليقيوس Simplicius الذي نسب للميغاريين - في شرحه علىٰ السماع الطبيعي[3] أن تشبثهم بالأسماء جعلهم يرون أنَّ القول بأنَّ «سقراط موسيقي» تعبير عن شخصين لا عن شخص واحد. وعلىٰ الرغم من أنَّنا نرىٰ أنَّ سمبليقيوس يتخذ من تلك العبارة مستندًا للسخرية من

= من قال بها من الميغاريين، بل الراجح أنها ربما تكون من أوقليد مؤسس المدرسة. والمستند في توكيد ذلك هو نص وارد عن أفلاطون في محاورة السوفسطائي، حيث يقول إنَّ بعض الفلاسفة: «يتلهون بعدم قبول القول بأنَّ الإنسان خيِّر، ولكن فقط الخير خير، والإنسان إنسان».

صحيح أنَّ أفلاطون لم يسم هؤلاء القائلين ولكن الظن الراجح هو أنَّه يقصد المدرسة الميغارية المعاصرة له. فجاز لنا من ثمَّ إرجاع تلك الفكرة إلىٰ أوائل رواد المدرسة، إن لم يكن أوقليد نفسه.

(1) Mallet,ibid,p82.

(2) Simplicius ,Ad,Aristote.phys.fol.26.

الميغاريين، فإنَّنا نرىٰ أنَّ ذلك إخفاء لأطروحة اسمية لها مسوغها الفلسفي المعتبر، وإن لم تحفظ لنا النصوص الدوكسوغرافية مساحة وافية للنصوص التي اقتطعت منها تلك العبارات لكي نرىٰ مداها النظري وكيفية تأسيسه.

وبالنظر إلىٰ ما سبق يتبيَّن أنَّ من الخطأ الظن بأنَّ المدرسة الميغارية قصرت اهتمامها علىٰ الأخلاق، بل لها اهتمامات معرفية تُجَاوِزُ المسألة الأخلاقية إلىٰ المسألة الإبستيمولوجية.

وإنَّه لدالٌ جدًّا أنَّ الميغاريين كانوا ينعتون بالدياليكتيكيين، ففي هذا النعت إشارة إلىٰ اهتمامهم بالمنطق الجدلي. واهتمامهم بالجدل جعل بعض المؤرخين يقربونهم أيضًا من السوفسطائيين، حيث إنَّ ما ينسب إلىٰ أليكسينوس وأوبوليد من كيفيات تعليم الجدل فيه ملمح سوفسطائي بَيِّنٌ. وهو ما يؤكد عندنا انتسابهم إلىٰ سقراط، إذ وجدنا له من داخل المتن الأفلاطوني ما يفيد سفسطته. بيد أنَّنا نضيف أيضًا إمكان تقريب الميغاريين من الإيلية. ومستند هذا التقريب أنَّ ما ينسب إلىٰ ديودور كرونوس في نفيه لوجود الحركة مقارب لاستدلال زينون الإيلي.

وينسب لديودور أطروحات في مسألة الترادف اللغوي، وإشكالية «الممكن» علىٰ نحو يكشف اهتمامًا عميقًا بإشكالية المنطق الجهوي. بل إذا ما أخذنا بما يقوله ديوجين اللايرسي عن الدراسات المعرفية/المنطقية التي قام بها الميغاريون، فإنَّ ذلك يفيد في وجود سبق معرفي إلىٰ البحث المنطقي علىٰ صورة مغايرة ومنافسة للأورغانون الأرسطي.

ويعد مبحث «الممكن» من أهم المباحث المنطقية التي اشتغل فيها ديودور، ومعلوم أنَّ أرسطو كان هو أيضًا قد تنبَّه إلىٰ أهمية بحث الجهات، وذلك خلال مقاربته لمفهوم الممكن، ولكنه لم يستوفِ هذا البحث مما جعله أغمض أقسام منطقه. بل يذهب يان لوكاشفيتش إلىٰ حد القول بأنَّ منطق الجهات كما سطره أرسطو يحتوي تناقضات بسبب أنَّه وضعه «علىٰ عجل»[(١)].

وفي تقديرنا نرىٰ أنَّ نظرية الممكن الأرسطية الموصولة بفكرة «الوجود بالقوة» هي مسلك أرسطو لتجاوز الإشكال الأفلاطوني تجاه الأنطولوجيا الإيلية. حيث إنَّ أفلاطون لم يستطع تخطي اعتراض اللاوجود. لذا فكّر أرسطو في حل المشكلة من خلال إدخال مفهوم جديد هو «الوجود بالقوة» الذي هو إمكانية وجود. وذلك لاستبعاد المشاكسة الإيلية التي تجعل من اللاوجود بإطلاق منفيًا أبدًا من الوجود الفعلي.

ونرىٰ أنَّ الخلاف بين ديودور وأرسطو متمحور في مفهوم الممكن. وهو ما يشير إليه أرسطو نفسه عندما انتقد الميغاريين بسبب كونهم لم يميزوا بين الفعل والإمكان. ناظرين إلىٰ أنَّ الإمكان لا يكون إلا بحصول الفعل. والحقيقة أنَّ هذا النقد الأرسطي لا يخلو من اختزالية، حيث نرىٰ أنَّ أساس الخلاف بين

---

(١) يان لوكاشفيتش، نظرية القياس الأرسطية، ترجمة عبد الحميد صبرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦١، ص١٨٩.

المدرسة الميغارية والأرسطية يرجع إلىٰ اختلاف فهمهما للكينونة[1]، حيث تذهب أنطولوجيا ميغارا إلىٰ تصور يفيد بأنَّ الكون يفيد بأنَّه خاضع لنظام ثابت يقنن كل ظواهره. ولهذا نرىٰ ديودور يعرف الممكن مستدخلًا عامل الزمن في التعريف، قائلًا بأنَّ الممكن «هو ما يكون صادقًا أو سيكون صادقًا في المستقبل»[2].

وفي هذا يذكر سكستوس أمبيريقوس أنَّ ديودور كان علىٰ خلاف مع تلميذه فيلون الميغاري[3] في القضية الشرطية، حيث يراها الميغاري صادقة بشرط صدق مقدمها وتاليها، بينما يفصل اللزوم الفيلوني بينهما.

صحيح أنَّ نيل يلاحظ «علىٰ التعريف الديودوري لجهة الممكن صفة التغير والتحول؛ لذلك فإنَّ نيل يستخدم لفظة «الحالة» في التعبير عن الجهات، أي حالة الجهة في زمن ما؛ لأنَّ ديودورس لم يتحدث عن الممكن بالإطلاق -علىٰ غرار ما فعل

---

(١) نرىٰ تأثيرا إيليا في الأنطولوجيا الميغارية، حيث لعب مفهوم الثبات الأنطولوجي دورًا في نظرية الممكن عند الميغاريين.

(٢) روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتىٰ راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر: بيروت، طبعة ثانية، ٢٠٠٢، ص٣٧.

(٣) يذهب كثير من المؤرخين إلىٰ نسبة فيلون إلىٰ المدرسة الميغارية. ونحن وإن كنَّا لا ننكر تتلمذ فيلون علىٰ ديودور، فإنَّنا لا نراه معبرًا حقيقيًا عن الفكر الميغاري. وفي هذا نوافق المؤرخ ماليط في استبعاده لفيلون من تأريخيه لفلاسفة المدرسة الميغارية.

أرسطو والمناطقة العرب- بل عن الممكن في زمن ما، فإذا ما تغيرت قيم صدق القضية الممكنة وجب تغيير جهته[1]. وعلىٰ هذا النحو، فإنَّ القضية الممكنة قد تكون ضرورية وتنتهي بالاستحالة»[2].

لكن إدخال عنصر التغيير بواسطة الزمن ليس في تقديرنا محل اختلال في نظرية ديودور[3] المتأثرة كما سلف أن قلنا بالأنطولوجيا الميغارية. بل إنَّه يتمثل ثبات تلك الأنطولوجيا في مستويين: مستوىٰ الماضي، ومستوىٰ القانون الناظم. وهكذا فالممكن الحاصل في الماضي لا يتغير ومن ثمَّ صار ضرورة.

هكذا نرىٰ أنَّ فهم مفهوم الممكن الديودوري، مشروط باستحضار عامل الزمن. لكن لا بدَّ من أن نضيف أيضًا بأنَّ ديودور

---

(1) Kneale, William & Marth Kneale. The Development of logic, op cit, P: 118.

(٢) د. هنىٰ محمد الجزر، مفهوم الممكن عند ديودورس الميغاري بين دلالته المنطقية وأبعاده الإنطولوجية، مجلة جامعة دمشق، المجلد ٣٠، العدد ١ و٢، ٢٠٠٤، ص٥٥٥.

(٣) ثمة تأويل آخر لنظرية ديودور، وهي أنها ليست تأسيسًا لتصور بديل للفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية، بل هي فقط برهان بالخلف، أي إيضاح اختلال النتائج التي يؤول إليها قول تلك الفلسفتين. ومن بين من ذهبوا هذا المذهب في التأويل إيميل بريهيه، الذي قال، في توصيفه لمجمل الفكر الميغاري ومن ضمنه فكر ديودور: «إنَّ تراث الميغاريين برمته عبارة عن انتقادات، ولسنا نجد في طياته أي مذهب إثباتي: فكل مرامهم أن يظهروا للعيان تهافت فلسفة التصور».
بريهيه، م س، ص١٣.

لا يقصر الثبات علىٰ الممكن الواقع في الماضي فقط، كما يذهب إلىٰ ذلك نيل، بل يمده إلىٰ الممكن المستقبلي أيضًا. ومن ثمَّ، فإنَّ فكرة الضرورة حاضرة فيما لم يقع بعد، حيث يرىٰ ديودور أنَّ الممكن المستقبلي ضروري الوقوع؛ لأنَّه لا شيء في الكون يقع صدفة.

صحيح أنَّ أرسطو نفسه ينظر إلىٰ حركة الطبيعة بوصفها حركة غائية، وأن لا شيء يحدث مصادفة، لكن الفارق بينه وبين ديودور فارق في التصور الميتافزيقي؛ إذ إنَّ أرسطو لا يقدّم الإله علّة فاعلة لحركات الطبيعة، بل علّة غائية، بينما يتمثل ديودور حركة الوجود في المستقبل تمثلًا حتميًا. والذي يزيد في ترجيح هذا التأويل أنَّ الرواقية التي قلنا من قبل إنها تأثرت بالمدرسة الميغارية في بنائها للقضايا الشرطية وتأسيسها لنظريتها المنطقية علىٰ عدم التمييز بين الممكن والضروري، متناغمة في ذلك مع فلسفتها الجبرية.

❁ ❁ ❁

وختامًا:

إنَّ قراءة الميغارية بوصفها من المدارس السقراطية، يمكن أن تعزز بأكثر من ملمح؛ فهي من جهة مقاربة للسقراطية علىٰ مستوىٰ الأسلوب، إذ قيل بأنَّ الكتابات الميغارية كانت مسطورة في شكل محاورات. وعلىٰ مستوىٰ المنهج الجدلي كان أوقليد -إذا أخذنا بديوجين اللايرسي[1]- يهاجم الفكرة من حيث النتائج التي تلزم عن

---

(1) Diogène Laërce, Il, in Euclid.

مقدماتها، وهو في ذلك يشابه المسلك الحواري السقراطي الذي لا يبدأ بالتفنيد بل يستلم أطروحة محاوره ويسائلها للكشف عن الاستحالات التي تخلص إليها.

كما أنَّ الميغارية من جهة ثانية تظهر كأنثروبولوجيا فلسفية، حيث ركزت كثيرًا علىٰ الاهتمام بالمسألة الأخلاقية، علىٰ نحو يقربها من فلسفة العيش السقراطية.

لكن هذا وذاك لا ينبغي أن يجعلنا نغفل عن أمر مهم جدًّا وهو أنَّ تطور أبستمولوجيا ميغارا كان علىٰ قدر من التميز والإبداع جاوز ما اقتصر عليه الإرث السقراطي. كما أنَّ ما ينسبه ديوجين اللايرسي[1] إلىٰ ستيلبون من إنكار الكليات، فيه توكيد لذلك الملمح من ملامح الصراع الفكري الذي كان سائدًا بين الميغاريين والمدرسة الأثينية (الأفلاطونية/الأرسطية) التي كانت هي أيضًا تزعم الانتساب إلىٰ السقراطية.

وهذا الخلاف يكشف عن أنَّ هذا الانتساب ليس محل توافق في فهم ماهية إرث سقراط. مما يؤكد ما قلناه في أكثر من موضع من كتابنا هذا، أي إنَّ سقراط، الذي لم يخلف أي نص مكتوب، صار بعد وفاته مصنوعًا تأويليًا مختلفًا حتىٰ بين تلامذته الذين أنصتوا إليه.

بيد أنَّه لا بدَّ من القول بأنَّ إنكار الكليات، لا يعني أنَّ

(1) Diogène Laërce, l. VI.

المدرسة الميغارية وقعت في أسر فلسفة حسيّة. بل إنها في هذا الجانب الإبستيمولوجي كانت مقاربة للموقف الإيلي. حيث أنكرت صدقية الحواس، كما أنكرت الحركة والكثرة. ومن ثمَّ، جاز لنا أن نقول إنَّ المنطق الميغاري هو توقيع لمستلزمات الأنطولوجيا الإيلية علىٰ المسألة المعرفية، وهو التوقيع الذي سيمتد أثره إلىٰ فلسفة الرواق. هذا، وإن كان تأسيس الرواقية إيذانًا بنهاية الميغارية.

- ٢ -

المدرسة الكلبية

تشير المصادر القديمة إلىٰ أنَّ مؤسس المدرسة، أنتيستين Antisthène (حوالي ٤٤٠ - ٣٧٠ ق م)، تتلمذ في البداية علىٰ السوفسطائي جورجياس، ثم انضم لاحقًا إلىٰ سقراط. وبعد إعدام المعلم، وهروب جمع من تلامذته -ومنهم أفلاطون- من أثينا[١]، فإنَّ أنتيستين بقي فيها؛ حيث بادر إلىٰ تأسيس مدرسته. وصادف أنَّ مكان بناء المدرسة كان يدعىٰ «سينوصارجيس» Cynosarges، الذي يعني في اللسان الإغريقي «الكلب الرشيق»؛ فكان ذلك سببًا في نعته وأتباعه بالكلبيين، وتسمية فلسفتهم بـ «الكلبية»[٢].

وقيل بأنَّ أنتيستين كتب مجموعة من النصوص الفلسفية منها «محاورات سقراطية»، أي محاورات تتخذ من سقراط شخصية

---

(١) لم يكن أنتيستين أثينيًا، وفي هذا السياق يروي ديوجين اللايرسي أنَّه لما كان الأثينيون يفاخرون بأصلهم، ويعيرونه بأنَّه أجنبي، كان يجيبهم ساخرًا «ليس الأثينيون أقل نبالة من الجراد والحلزون»!

(٢) يبدو أنَّه لم يكن كثير الأتباع، وقد علَّل هو نفسه ذلك بقوله -حسب الوراد عند اللايرسي- «لأنني أضربهم بعصا من ذهب»، ولما سئل لماذا أنت صارم مع التلامذة، قال: «إنَّ الأطباء يكونون قساة مع مرضاهم».

محورية؛ لكن تلك المكتوبات ضاعت، ولم يتبق منها ما يسمح بتكوين فكرة واضحة عن تفاصيل موقفه الفلسفي. وعليه، رغم أنَّ ما نعلمه عن فكره مأخوذ من مصادر بعضها مزامنة وأخرىٰ لاحقة له[1] فإنها تظل محدودة جدًّا من حيث القدرة علىٰ تكوين مادة بحثية كافية.

والكلبية هي أولًا مسلك في العيش أكثر منها مسلكًا إبستيمولوجيًا. وفي هذا السياق يبدو أنَّ أنتيستين كان شديد الإعجاب بسقراط، إلىٰ درجة أن قلّده حتىٰ في المظهر؛ وحذا حذوه بقية تلامذته وأتباعه، فكانوا يعرفون بالسمت الرث، حتىٰ إنَّ الصورة التي رسمتها عنهم الكتابات القديمة تفيد بأنهم كانوا أشبه بالشحاذين؛ إذ كان الكلبي يظهر «غريب الأطوار ... يسير حافي القدمين تحت المطر، ويدوس في الشتاء فوق الثلج، ويمكث في الصيف تحت الشمس»[2].

ولعل هذا ما جعل بعضهم يتخذ من نمط حياتهم ما يفيد في توكيد استحقاقهم نعت الكلبية، حيث كانوا في مسلكهم الأخلاقي والمعاشي غير منشغلين بالمتاع المادي، وزاهدين في مظاهر الرفاه. بل لعله من الصواب القول بأنهم هم أنفسهم اتخذوا من

---

(١) أعني بها ما أورده فورفوريوس والإسكندر الأفروديسي، وديوجين اللايرسي.

(٢) إيميل بريهيه، تاريخ الفلسفة، ج ٢، الفلسفة الهلنستية والرومانية، م س، ص٢١.
وهذه المواصفات نقلها بريهيه عن ديوجين اللايرسي. ولنا أن نضيف بأنها تقليد حرفي للسلوك السقراطي كما وصفه ألسيبياد في محاورة «المأدبة».

نعت الكلبية صفة يفخرون بها؛ إذ حتىٰ في ممارستهم النقدية كانوا يقولون بأنَّ الإله سَخَّرَهُم «لينبحوا» علىٰ الرذائل ويفضحوها!

وهذا التقشف في المعيشة يتناسب مع النظرية الأخلاقية الكلبية النافية للذة. إذ ينسب إلىٰ أنتيستين القول بأنَّه يفضل الجنون علىٰ أن يستجيب لجاذبية الملذات.

وقد كان بين أنتستين وأفلاطون بعض شنآن، إذ وصفه هذا الأخير بـ «الشيخ البليد»[1]، كما نلحظ عند أرسطو وصفه بـ «الفظ الأحمق». وهذان الوسمان في تقديري دالان علىٰ قوة حضور أنتيستين؛ إذ ما كان ليتلقىٰ هذا التهجم من هذين الفيلسوفين الكبيرين لو لم يكن فكره استفزهم بشكل صريح ومباشر. وللبحث عن ذاك السبب المستفز، يكفي الانتباه إلىٰ أنَّ من بين أهم ما افترق به أنتيستين[2] عن السقراطية الأثينية -أقصد سقراطية أفلاطون وأرسطو- أنَّه أنكر وجود الماهية ككينونة كلية، قائلًا بأنَّ الماهية

(١) لم يكن أنتيستين أقل مشاكسة لأفلاطون، إذ مما يرويه اللايرسي أنَّ هذا الأخير كان مريضًا فلما عاده أنتيستين، لاحظ وعاء كان أفلاطون قد تقيأ فيه، فقال أنتيستين: «إنني أرىٰ في الوعاء غيظك فقط، ولكنك لم تتقيأ بعد تكبرك». كما نقرأ عند أثيني Athénée أنَّ أنتيستين خَصَّ أفلاطون بكتاب عنونه بـ «ساثون» Sathon يسخر فيه من شكله الجسدي، إذ قيل بأنَّه كان عريض المنكبين.

(٢) نقول ذلك رغم أنَّ اللايرسي يشير إلىٰ أنَّ أنتيستين كان أول من قدّم تعريفًا للمفهوم وذلك بقوله: «المفهوم هو الذي يعبّر عن الماهية الثابتة للأشياء». إذ ينبغي أن نضيف إلىٰ هذه العبارة أنَّه لم يكن يعتقد بوجود الماهية الكلية بل الماهيات عنده فرديات فقط.

فردية فقط. ومما ينسب له أنَّه بنىٰ علىٰ إنكاره لوجود الماهية الكلية، نفيًا لمختلف العمليات المعرفية القائمة علىٰ التفكير الماهوي، حيث قال باستحالة الحكم، واستحالة الخطأ كذلك.

وقد استند في نفي الحكم علىٰ أنَّه مشروط بالتصور، والتصور مشروط بالحد الماهوي، والماهية إما أن تكون بسيطة فهي إذن غير قابلة للحد، وإما أن تكون مركبة من عناصر، فلا حد أيضًا لأنَّ تحصيل حد المركب يستلزم تحصيل ماهية بسائطه التي تكونه، فنئول إلىٰ إشكالية حد البسيط، والبسيط لا يحد بل يشبه بغيره فحسب.

وفي هذا اللحاظ النقدي المبكر لإشكالية الماهية، إرهاص بالنقود الاسمية التي ستظهر لاحقًا في تاريخ الفكر الفلسفي. وما يؤكد وجود الإرهاص هو أنَّ أنتيستين أشار هو أيضًا إلىٰ الماهيات بوصفها مجرد أسماء.

أما في نفيه للخطأ فنراه قد استعمل فيه شيئًا من الجدلية الإيلية، حيث عرّف التصور الخاطئ بكونه تصور غير الموجود، والحال أن لا وجود للاوجود.

وعلىٰ هذا ينسب إلىٰ أنتيستين استهجان العلم والمعرفة. والحق أنَّ نقده لإمكان الحد الماهوي وإرجاء الحكم هو نفي لأساس العلم. وقد يكون هذا المنحىٰ الفلسفي راجعًا إلىٰ تصوره للرسالة الفلسفية بوصفها رسالة سلوك وأسلوب في العيش لا استغراقًا في الإشكالية المعرفية.

وبناء علىٰ ذلك، ثمة اختلاف بين أنتيستين وأفلاطون في تأويل الإرث السقراطي وتحديد دلالة الفلسفة، حيث إذا كان أفلاطون يرىٰ سقراط يمثل نموذج الفيلسوف، أي «محب الحكمة»؛ فإنَّ أنتيستين يراه «محبًا للحكماء لا للحكمة»[١]؛ وعليه صار التفلسف هو محبة سقراط ومحاكاته. وجوهر الحكمة السقراطية ملخصة في «أنَّنا لا نعرف»[٢] ولازم هذه الخلاصة هي نفي الإبستيمولوجيا؛ لأنها مستحيلة. وعليه، فالمنطق «علم» مستحيل؛ إذ كل «الأحكام هي إما توتولوجية أو متناقضة من حيثية علاقة الموضوع بالمحمول»[٣]. فلا تتبقىٰ إذن إلا الأخلاق، إذ هي وحدها ما ينبغي للمتفلسف أن يهتم به.

وأساس الفلسفة الأخلاقية لأنتيستين هو «أنَّ الفضيلة يمكن تعلمها». بيد أنَّ الطريق إلىٰ التخلق بالفضيلة ليس التربية العقلية بل التربية العملية، «فأنتستانس خصم لدود، مع الميغاريين، لتثقيف العقل بالجدل والعلوم»[٤]؛ لذا كان يرىٰ أنَّ «الفضيلة ...لا حاجة بها لا إلىٰ الخطب المطولة ولا إلىٰ العلوم»[٥]. بل حاجتها هي إلىٰ الأفعال لا إلىٰ الأقوال.

---

(1) Gustav Mueller,Another Approach to Socrates,International Journal of Ethics, Vol. 43, No. 4,The University of Chicago Press,Jul.1933, p.431.

(2) Gustav Mueller,Another Approach to Socrates,ibidem.

(3) Gustav Mueller, Another Approach to Socrates,ibidem.

(٤) بريهيه م س، ص١٦

(٥) بريهيه، م س، ص١٦.

وفي هذ السياق يورد ديوجين اللايرسي مثال الحرفة القائل بأنَّ «الصنَّاع في الفنون الحرفية وغيرها يكتسبون بالخبرة مهارة غير عادية»[١]، بمعنىٰ أنَّ الفضيلة ليست فطرة ولا هي مكتسبة بالتعليم، بل تكسب بالعمل والفعل.

غير أنَّ بعض المصادر القديمة تشير إلىٰ أنَّ تعليم أنتيستين لم يكن يغفل عن البعد النظري إغفالًا تامًا، بل كان له اهتمام بتعليم الجدل علىٰ نحو مقارب للأسلوب السوفسطائي. كما كان مكثرًا من الانشغال بتفسير الشعر الهوميري وتأويل دلالاته. بيد أنَّه لا بدَّ من الإشارة هنا إلىٰ أنَّ التفاعل الكلبي مع النص الهوميري لا يخرج عن قصدية التخلق بالأفعال، إذ إنَّ دراسة حياة الأبطال كانت مسلكًا تربويًا في المدرسة الكلبية. ومن هنا محورية شخصية هرقل في فكر الكلبيين. إذ «يريد الكلبي دومًا أن يلعب دورًا، وأن يطرح نفسه قدوة أو أن يعرف الناس إلىٰ أبطال يمكن اتخاذهم قدوة؛ والصورة المشهورة عن العالم بوصفه مسرحًا يؤدي فيه كل إنسان دورًا في تمثيلية إلهية، وهي صورة ستتبوأ مكانة عظيمة في الأدب الأخلاقي الشعبي، ربما كان مصدرها كتاب أنتستانس عن أرخيلاوس. وهرقليس هو نموذج الإرادة التي لا تلين لها قناة والحرية الكاملة»[٢].

ومن بين أهم تلامذة أنتيستين **ديوجين السينوبي** Diogène de Sinope

---

(١) ديوجين اللايرسي ك٦، ف٧٠، نقلًا عن بريهيه م س، ص٢٤.

(٢) بريهيه، م س، ص٢٠-٢١

(حوالي ٤١٣-٣٢٧ ق م)، غير أنَّنا نلقىٰ في الصورة التي رسمت له في الكتابات القديمة تناقضًا صريحًا، حيث يقدّمه فريق بكونه ذا نزوع إلحادي، وأخلاق لذيّة مغرقة في الاغتراف من الشهوات الحسيّة، بينما يقدّمه بعض آخر بكونه كان في سيرته مشابهًا لأستاذه أنتيستين، أي رافضًا لمذهب اللذة. ولعل هذه الصورة الثانية هي الأصدق[١]؛ ذلك أن المذهب الكلبي لم يتحول من الأخلاق الرهبانية إلىٰ الأخلاق اللذية إلا في لحظاته المتأخرة التي جعلته مقاربًا للفلسفة القورينائية.

ومن ناحية التمايز النظري الذي تمظهرت به الفلسفة الأخلاقية الكلبية مع ديوجين مقارنة مع الأفلاطونية والأرسطية، يمكن أن نذكر أنَّه كان يرىٰ الفضيلة فردية، ولا يرىٰ المدينة شرطًا أنطولوجيًا لتحقيقها. وفي هذا توكيد علىٰ النزوع الفردي في تمثله للإنسان

---

(١) يقول بريهيه: «لقد لاحظ بعضهم بسداد أنَّ تلك الوثائق لا تتفق جميعها فيما بينها، وأنها تعطينا صورتين لديوجينس متداخلتين تداخلًا لا يعرف له أول من آخر. فهناك من جهة أولىٰ ديوجينس الفاسق، الداعر، الذي لا يكبحه كابح، والذي يسخر من زهد أفلاطون، وديوجنس هذا يشبه أشد الشبه الماجنين من المتعيين. حتىٰ لقد عزيت إليه نكات أرستبوس؛ وهو متحلل من روابط الدين حتىٰ لقد نسبت إليه فكاهات ثيودوروس الملحد. وهناك من الجهة الثانية ديوجينس الصارم، المتزمت، القوي الإرادة، الزاهد الذي يجيب، وقد طعن في السن، يقول لمن ينصحه بالإخلاد إلىٰ الراحة: «لو كنت عدّاء في الملعب الطويل، فهل كنت سأخلد إلىٰ الراحة في نهاية شوطي، أم سأضاعف علىٰ العكس من جهدي؟» . . . وثمة أكثر من دليل يشير إلىٰ أنَّ ثانية هاتين الصورتين هي التي تمثل ديوجينس الحقيقي». بريهيه، م س، ص٢٢-٢٣.

وهو في ذلك مقارب لتصور الماهية كفردية متميزة.

ومن بين الكلبيين أيضًا **كراتيس الطيبي** Cratès، الذي تبقت من مكتوباته بعض الشذرات التي تبيّن بعض ملامح الفكر الأخلاقي الكلبي. ونقرأ عند ديوجين اللايرسي بعضًا من وقائع سيرته، منها أنَّه تصدّق بماله كله -وقد كان ذا مال وفير ورثه عن أبيه- ليعيش الحياة الكلبية في أثينا.

وقد لقب في أثينا بـ«مخترق الأبواب»[1]؛ لأنَّه كان يدخل منازل أصدقائه دون استئذان، لكن مع ذلك -يقول ديوجين اللايرسي- كان محبوبًا ومرحبًا به.

ومما يستحق الذكر أنَّ بعض المصادر تشير إلىٰ أنَّ كراتيس هذا هو أستاذ زينون السيتيوني مؤسس الرواقية. ومعلوم أنَّ ثمة بعض التقارب في فكرة نمط العيش بين الكلبيين والرواقيين[2]. لكن علىٰ الرغم من هذا التقارب يشكك بعض الدارسين في صلة التلمذة تلك.

ويذكر اللايرسي من تلامذة كراتيس ميطروكليس Métroclès ومونيم Monime وكليانث Cléanthe.

ثم علىٰ الرغم من هيمنة أفلاطون وأرسطو، فقد حظيت

---

(1) Diogène Laërce, 91. cf. VII. 4.

(٢) يجب أن نقول أيضًا بأنَّ زينون انتقد الأخلاق الكلبية ولم يكرر نمطها في العيش تكرارًا حرفيًا.

الكلبية بالاستعادة والحضور في «مطالع التاريخ الميلادي واستمرت علىٰ قيد الوجود إلىٰ القرن السادس ممثِّلة أخيرة للفلسفة الوثنية»[1]، كما شهدت حضورًا صائتًا في العقدين الأخيرين من القرن العشرين؛ بسبب أطروحة بيتر سلوتردايك Peter Sloterdijk في كتابه المميز «**نقد العقل الكلبي**» Kritik der zynischen Vernunft[2] الصادر عام ١٩٨٣. حيث استثمر سلوتردايك المبادئ الكلبية لنقد نمط الحداثة والأنوار.

---

(١) إيميل بريهيه، م س، ص٦.

(٢) قرأناه في ترجمته الإنجليزية:

Peter Sloterdijk, Critique of Cynical Reason, trans. Michael Eldred ,Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.

- ٣ -

المدرسة القورينائية

سميت بالمدرسة «القورينائية» نسبة إلىٰ مكان نشأتها، أي «قورينا»[١] مسقط رأس مؤسسها أريستيب (أريستيبوس) (حوالي ٤٢٥- ٣٥٥ ق م). وقد قيل عن تكوينه الفكري بأنَّه أقام مدة في أثينا؛ حيث انتظم في سلك السوفسطائيين، وتعرف إلىٰ سقراط ولازمه كأحد مريديه. وبعد إعدام المعلم، رحل عن أثينا؛ فاستقر مدة في بلاط دونيسوس بـ «سراقوصة»، تلك المدينة التي ارتحل إليها أيضًا أفلاطون؛ فتشاركا في الاستضافة من قبل الأمير. لكن سيرتهما كانتا جد مختلفتين في التعامل مع السلطة السياسية. إذ بينما كان أريستيب مجاملًا مسايرًا للبلاط كان أفلاطون ناصحًا ثم ناقدًا؛ فانتهىٰ به الأمر إلىٰ أن بيع كعبد. وذاك النفاق السياسي هو ما جعل ديوجين يلقب أريستيب بـ «الكلب الملكي».

وقد نسب له ديوجين اللايرسي[٢] متنًا في تاريخ ليبيا، وست رسائل هجاء، وحوالي خمس وعشرين محاورة. كما اعتمد مؤرخو

---

(١) مدينة تقع في ليبيا.

(٢) حتىٰ بعض المؤرخين القدماء شك في صدقية نسبة بعض الكتب، التي ذكرها اللايرسي منسوبة إلىٰ أريستيب.

فكر أريستيب علىٰ مواضع في المتون الأفلاطونية والأرسطية، يستفاد منها أنها تقديم أو نقد لفكره. والمقصود بتلك المتون: «نصوص محاورة فيلابوس[1] والأخلاق النيقوماخية والجمهورية. وفيها عرض للمُتعية أو نقد لها، ونص ثياتيتوس الذي يقال إنَّ أفلاطون عرض فيه، علىٰ لسان بروتاغوراس، نظرية أرستبوس في المعرفة»[2].

أما علىٰ مستوىٰ التصور الفلسفي فقد كان أريستيب ذا منزع حسيّ مؤسس لموقف معرفي ينادي بالنسبية، بدعوىٰ أنَّنا لا ندرك الأشياء إنما ندرك فقط ما نحسه منها. ولا مسوغ للزعم بحقيقة الإحساس؛ لأنَّه مختلف من فرد إلىٰ آخر، فضلًا عن أنَّه محدود بحدود قدرتنا الحسية. وبما أنَّ الانطباع الحسي ذاتي؛ فإنَّ المعرفة المحصلة ذاتية هي أيضًا. وليس ثمة مشترك بين الناس سوىٰ الألفاظ التي يسمون بها تلك المحسوسات، والحال أنَّ هناك فارقًا جوهريًا بين اللفظ والشيء؛ ولذا لا وجود للعلم.

وهكذا ينتهىٰ أريستيب إلىٰ الموقف النقدي ذاته النافي لإمكانية العلم الذي انتهىٰ إليه الكلبيون.

---

(١) يرىٰ بريهه أنَّ التصور اللذّي أو المتعي الذي قدّمه أفلاطون في محاورة فيلبوس (فيلابوس) هو موقف أودوكس وليس موقف فيلبوس. وهو ما يفصح عنه أرسطو في الأخلاق النيقوماخية. كما أنَّ ذلك الموقف لا يعني أنَّ أودوكس فيلسوف اللذة والمتعة بل سياق الإيراد كان توصيفًا من أودوكس لجانب من الطبيعة الإنسانية.

(٢) بريهيه، م س، ص٢٨.

وهذا النفي للإمكان المعرفي، بتنسيب أدواته، واختزال نتائجها إلىٰ مجرد محصول إحساس ذاتي، يفسِّر توجُّه القورينائيين إلىٰ التركيز علىٰ المسألة الأخلاقية؛ حيث جعلوها محور انشغالهم الفلسفي. وفي هذا السياق يمكن أن نستحضر استهجان أريستيب لأشهر حقل معرفي نظري، أي الرياضيات، حيث يقول فيما يرويه الإسكندر الأفروديسي: «ما الفائدة من الرياضيات مادامت عيَّة عن الكلام في الخير وفي الشر علىٰ حد سواء»(١). غير أنَّ الأخلاق عندهم لم تكن سوىٰ طلب السعادة الحسية. وحتىٰ التهكم السقراطي الذي يفهم إبستيمولوجيًا كلحظة اختبار نقدي لأطروحة الخصم، فهمه أريستيب فهمًا أخلاقيًا، بوصفه مدخلًا إلىٰ السعادة، بتحديد فن العيش السعيد عن طريق التهكم الذي «يفيد تعالي الفرد علىٰ الظروف»(٢) أيًا كانت طبيعتها، وتجاهله للانشغال بالسلوك مسلك اللذة(٣).

وهنا يبدو الفارق مع الكلبيين في الموقف الأخلاقي، حيث

---

(١) الإسكندر الأفروديسي، في الميتافيزيقا، طبعة هايدوك، ص١٨٢، ٣٢ (علىٰ رواية أرسطو)، نقلًا عن إيميل بريهيه، م س، ص٧.

(2) Gustav Mueller,Another Approach to Socrates,ibidem.

(٣) القول بأنَّ أريستيب نزع في أخلاقه منزع أخلاق اللذة، هو رغم شيوعه، ثمة اجتهاد تأويلي مخالف ذهب في منحاه بعض الشراح والمؤرخين، منهم إيميل بريهيه (انظر كتابه تاريخ الفلسفة، م س، ص٣٠)، الذي نقد الموارد التي يستند عليها، قائلًا بأنَّ المقصود فيها هو أودوكس وليس أريستيب.

إذا كان أريستيب متوافقًا معهم في الموقف الإبستيمولوجي؛ فإنَّه مختلف معهم في ماهية المسلك الأخلاقي الذي ينبغي سلوكه. إذ أسس فلسفته الأخلاقية علىٰ النظرية الحسية ذاتها التي أسس بها موقفه المعرفي؛ فأرجع السعادة إلىٰ تحقيق الإحساس باللذة، قائلًا بأنَّه لا ينبغي الخجل من ذلك؛ لأنَّ اللذة هي الخير الأعظم، والانسياق في مسلكها هو استجابة لصوت الطبيعة. إذ لا سعادة إلا بدفع القلق؛ والشهوة مصدر قلق؛ ولا سبيل للتخلص منها إلا بتحقيق اللذة أو الموت!

كما لا ينبغي التفكير في المستقبل؛ لأنَّ ذلك هو أيضًا مصدر قلق. بينما السعادة تتحقق بالتمرن علىٰ الانشغال بـ«الهنا» و«الآن»[1] واقتناص لذة اللحظة.

لكنه يضيف احتراسًا هو أنَّه لا يجب أن نتعلق نفسيًا باللذة؛ لأنَّ التعلق بها هو أيضًا مصدر ألم وقلق.

وهذا التقريظ للذة هو ما جعل النزعة «الفلسفية» لهذه المدرسة تلقب أيضًا بالـ«هيدونيزم» hedonism، وهو لفظ يرجع إلىٰ الكلمة الإغريقية هيدوني ηςονη التي تعني اللذة. والهيدونيزم، أي مذهب أخلاق اللذة، تنسب في الفلسفة الإغريقية إلىٰ أريستيب وكذا إلىٰ الأبيقورية. هذا مع أنَّ أبيقور جدّ مختلف في تصوره للذة عن التصور الأريستيبي، الذي لاحظنا -بناء علىٰ بعض المصادر-

(1) Gustav Mueller,Another Approach to Socrates,International Journal of Ethics, Vol. 43, No. 4,The University of Chicago Press,Jul.1933, p.431.

أنَّه يبالغ في الرفع من اللذة الحسية، وينادي بالانسياب في مسارها. غير أنَّ هذا الموقف الصريح في تقريظ الملذات لا نجد أرسطو يذكره في سياق حديثه عن فلسفة أريستيب، مما جعل بعض المؤرخين يذهب نحو القول بأنَّ هذا الموقف يحتمل أنَّه من ابتداع حفيده المسمىٰ بالاسم ذاته أي «أرستبوس» الصغير.

وعلىٰ ذكر حفيده، تبدو الأرستيبوسية فكرًا متوارثًا بين العائلة، حيث خلفت أرستبوس ابنتُه أريتي Arété[1]، ثم خلفها من بعدها ابنها أرستبوس الصغير[2] هذا.

ويُعَدُّ هجسياس آخر ممثل للمدرسة القورينائية. ومن الملحوظ فيما نسب إليه أنَّه قام بتعديل جوهري في النظرية الأخلاقية؛ حيث قال بأنَّ السعادة مستحيلة التحقيق بطلب اللذة، وأنَّ الحكمة هي في دفع الألم بالامتناع عن الاستجابة للشهوات.

ويبدو أنَّ إماتة الشهوة، وقهر الحياة بالموت جعل فكر هجسياس ينحو نحو تقريظ الإقبال علىٰ الموت، وهو ما طبقه بعض تلامذته حيث أقبلوا علىٰ الانتحار؛ مما جعل الملك بطليموس يقفل المدرسة وينفي هجسياس، مخافة انتشار فكره اليائس.

---

(١) تشير بعض المصادر التاريخية إلىٰ أنَّ أريتي القورينائية ألفت أربعين كتابًا، لكن ليس ثمة ما يسمح بتوكيد هذا القول، هذا فضلًا عن أنه لم يتبق من مكتوباتها أي شذرة.

(٢) يلقب في النصوص الفلسفية القديمة بـ «ميطروديداكت» Métrodidacte، أي الذي علّمته أمه. مما يفيد بأنَّه تلقىٰ التعليم الفلسفي من أمه أريتي.

كما تذكر المصادر التاريخية عديدًا من الأسماء الفكرية التي تميزت في المدرسة القورينائية منها أنتيباطر Antipater[1]، وأنيسيريس Annicéris[2]، وتيودور الملحد Théodore l'Athée[3]، وبيون Bion[4]، كما ينسب إلىٰ المدرسة أرسطو القورينائي. ولكن ثمة تشكيك في صدقية هذه النسبة؛ إذ لعل نعت القورينائي الملحق به دال علىٰ النسبة إلىٰ المدينة فقط لا إلىٰ المذهب الفلسفي. كما

---

(١) ليس في المصادر القديمة عن أنتيباطر أي معلومات تمكننا من بناء البحث، سوىٰ أنَّه تتلمذ علىٰ أريستيب. وأنَّه كان أعمىٰ. وفي هذا روىٰ شيشرون في «مجادلات توسكالن» طرفة جوابه علىٰ بعض النسوة الذين تأسفن لعماه، حيث قال لهن: «ماذا تقلن؟ هل تعتقدن أنَّ الليل لا يمكن أن يمنح شعور اللذة؟».

Cicero, Tusculanae Quaestiones, v. 38.

(٢) تذكر المصادر القديمة أنَّ أنيسيريس هذا هو الذي أنقذ أفلاطون عندما عوقب من قبل الملك دينيس بالترحيل في سفينة إسبرطية إلىٰ إيجينيا، حيث استُعْبِد وقُدم لبائعي الرقيق. وقيل بأنَّ أنيسيريس تعرف إليه في سوق النخاسة؛ فاشتراه وحرره.

(٣) لا بدَّ من التمييز بين شخصين بالاسم ذاته والنسبة الوطنية أيضًا؛ أي إنَّ كليهما يسمىٰ بتيودور، وكليهما ينسب إلىٰ قورينا. أحدهما هو تيودور الرياضي الذي تتلمذ عليه أفلاطون، والثاني هو تيودور الفيلسوف القورينائي الشهير بالملحد، الذي هو موضوع حديثنا في هذا المبحث.

(٤) بيون البوريستيني تقدّمه المصادر القديمة كملحد قائل بفناء الروح/النفس بعد الموت. كما أنَّ ديوجين اللايرسي يتحدث عنه بوصفه سوفسطائيًا. وهو مجهول الأب، ومن أمّ كانت تشتغل بالدعارة؛ لذا ككل أطفال المومسات كان مآله الاستعباد. وقد استعبده ورباه رجل مهتم بالخطابة، فكان ذلك بداية لنشأته العلمية. وقيل بأنَّه رحل إلىٰ أثينا حيث تتلمذ علىٰ كراتيس، أي علىٰ المدرسة التي كانت منافسة ومعارضة لأكاديمية أفلاطون.

يصعب التحقيق الدوكسوغرافي لهذه النسبة؛ لأنَّه لم يتبق من مكتوباته شيء يفيد في إنجازها، حيث لا نجد لإسهامه المعرفي توثيقًا من قبل الدوكسوغرافيين، باستثناء الشذرة الأخلاقية الوجيزة التي يرويها إليان Élien[١].

كما أنَّ الأسماء الأخرىٰ تبقىٰ مجرد تسميات حيث لم يتبق لنا عنها أي أثر فكري يُمَكِّنُنَا من استعلام مواقفها الفلسفية.

لكن في سياق تحديد الموقف من الدين عند المدرسة القورينائية، نلقىٰ أنَّ عديدًا من مفكريها ينسب إليهم التصور الإلحادي. وخاصة تيودور -الذي يعرفه ديوجين اللايرسي بوصفه كان من تلامذة أنيسيريس- حيث قيل بأنَّه ألف كتابًا بعنوان «في الآلهة»، حاول فيه الاستدلال علىٰ عدم وجودها. لكن ليس لدينا في المصادر القديمة ما يسمح بتبيُّن موقفه بدقة وأمانة، خاصة وأنَّنا نجد لدىٰ بلوتارك إشارة أخرىٰ تفيد بأنَّ تيودور استند في نقد التصور الديني للآلهة علىٰ التصور الميثولوجي الإغريقي ذاته، الذي ينسب إليها العديد من المواصفات التي رآها تيودور مناقضة للألوهية. الأمر الذي يحتمل أنَّ نعته بالملحد قد يكون بسبب نقده للنموذج الألوهي اليوناني تحديدًا.

---

(١) نظرنا في الشذرة التي ينسبها له إليان فوجدناها مجرد حكمة أخلاقية لا تفيد في استعلام موقف فلسفي. حيث يقول في تلك الشذرة:

«لا تقبل إحسانًا من أحد؛ لأنَّه ستلزم بمشكل ردها، أو ستكون جاحدًا إذا لم تردها».

lien, Varia Historia, x. 8

- ٤ -

المدرسة الإيليسية

يمثلها فيدون الإيليسي (Phédon d'Elis)[(١)]، ومينديموس الإيريتري[(٢)] Ménédème d'Érétrie. هذا، وإن كان هذا الأخير هو أيضًا أسس مدرسة خاصة به صارت تدعىٰ بالمدرسة الإيريترية، غير أنَّ وسمها نراه مجرد وصف مكاني؛ إذ ليس ثمة اختلاف جوهري بينها وبين المدرسة الإيليسية التي انتسب إليها مينديموس قبل ارتحاله عن إيليس.

والمدرسة الإيليسية/الإيريتيرية تشابه المدارس السقراطية في تأويل فكر سقراط بوصفه انشغالًا بالمسألة الأخلاقية تحديدًا وحصرًا. ولذا نلقىٰ تلك المدارس حتىٰ عندما تناولت إشكالية المعرفة تناولتها من مدخل تنسيب الإمكان المعرفي، ونفي الحقيقة الماهوية. وهذا بالضبط ما نلقاه أيضًا في المدرسة الإيليسية، حيث كان محور تفكيرها هو البعد الأخلاقي، فكانت توكيدًا علىٰ التأويل

---

(١) نسبة إلىٰ المدينة اليونانية إيليس.

(٢) نسبة إلىٰ المدينة اليونانية إريتريا.

الذي يعطىٰ للإسهام السقراطي بكونه اهتمامًا بترقية الكائن البشري أخلاقيًا.

أما عن حياة فيدون فلا نعلم الشيء الكثير، باستثناء أنَّه من فلاسفة القرن الرابع قبل الميلاد، وأنَّه وقع أسيرًا لما انهزمت مدينته إليس أمام إسبرطة، فتم بيعه ضمن الرقيق حتىٰ وصل أثينا. وهناك رآه سقراط فطلب من صديقه كريتون شراءه. وقد ظل فيدون من أقرب التلامذة الملازمين لسقراط. بل نجده معه حتىٰ في اللحظات الأخيرة قبيل إعدامه. تلك اللحظات التي نسب أفلاطون روايتها إليه بصفته كان شاهدًا عليها. وقد خصه أفلاطون بمحاورة سماها باسمه[1].

ولما أعدم سقراط رحل فيدون عن أثينا، ولما عاد إلىٰ مدينته إيليس أسس مدرسة فلسفية علىٰ نهج سقراط، أو لنقل علىٰ النهج الذي تأول به الإرث السقراطي.

لم يتبق من مكتوباته شيء يكشف عن تفاصيل موقفه

(١) لكن لا بدَّ من التوكيد أيضًا علىٰ أنَّ محاورة فيدون خالية من أي تعبير عن موقفه المعرفي الذاتي. لذا لا مسوغ لأن يَستعلم مؤرخ الفكر الفلسفي ملمحًا معرفيًا خاصًا بفيدون في المحاورة الأفلاطونية. ولذا يطرح الاستفهام لماذا سمىٰ أفلاطون تلك المحاورة باسمه؟
يصعب الجزم بجواب ما، ولكنني أميل إلىٰ الظن بأنَّ تخصيص فيدون بالتسمية كعنوان للمحاورة فيه نوع من حفظ ذكرىٰ أحد أخلص المقربين لسقراط، وأحد أصدقاء أفلاطون.

الفلسفي، لكن الشذرة التي يرويها سينيك Sénèque تكشف علىٰ الأقل مهارته في صياغة الدلالة في شكل أمثلة وصور[1].

وقد خلفه علىٰ مدرسته في إيليس، أسكليبياد الفيليونتي Asclépiade de Phlionte.

وقد قلنا سابقا بأنَّ من أشهر تلامذة فيدون، مينيديموس الإيريتري Ménédème d'Érétrie، الذي نقل فكر المدرسة إلىٰ مدينته إيريتي. ويُعد منديم الإيريتيري نموذجًا في المثالية الأخلاقية، إلىٰ درجة يذهب المؤرخون إلىٰ عدِّه صورة من سقراط. ونلقىٰ عند اللايرسي سردًا لبعض وقائع حياته مثقلة بالطُّرف؛ حيث يقدّمه كشخصية خجولة مضطربة، علىٰ عكس صديقه أسكليبياد الذي كان جريئًا ولامباليًا بآراء الناس وأحكامهم. كما يذكر اللايرسي[2] بأنَّ مينيديموس انتسب أولًا إلىٰ أكاديمية أفلاطون، وأنَّ أسكليبياد هذا هو الذي حفزه علىٰ الخروج منها، لينتسبا إلىٰ المدرسة الميغارية، حيث تتلمذا علىٰ ستيلبون Stilpon. ثم من ميغارا رحلا إلىٰ إليس حيث انضما إلىٰ أنشيبيل Anchipylle وموخوس Moschus تلميذي فيدون.

---

(١) لاحظ نص الشذرة المروية عند سينيك، حيث قارن فيدون بين عضة الحشرات ومهارة التاجر.

Sénèque Ép. 94, 41.

(2) Diogène Laerce,II,125-126.

وختامًا:

يتبيَّن أنَّ ثمة مائزًا واضحًا بين توجهين اثنين في تأويل إرث سقراط:

أما التوجه الأول فهو فلسفة المفهوم وما يرتبط بها من تأسيس علىٰ منهج الحد الماهوي. وهو التوجه الذي بدا عند التقليد الأفلاطوني/الأرسطي.

والتوجه الثاني هو الذي انساق فيه كل السقراطيين الصغار[1]، وهو نفي الأساس الماهوي لفلسفة المفهوم، والتوكيد علىٰ أنَّ الإرث السقراطي يتمحور علىٰ فلسفة العمل لا فلسفة النظر.

وهنا لا بدَّ من الإشارة إلىٰ أنَّ المدارس الفكرية التي أنشأها صغار السقراطيين لعبت دورًا مؤثرًا في طبيعة الحركة الفلسفية التي ستظهر لاحقًا؛ إذ كانت بمعارضتها لأفلاطون وأرسطو تجذيرًا لمنحًى فكري مغاير سيتمظهر في التيارات الفكرية التي هيمنت علىٰ الفلسفة الهيلينية الرومانية، كنمط في التفلسف متمايز عن التقليد الأثيني الذي أرسته الأكاديمية واللوقيون. وأعني بهذا النمط ما

---

(١) عندما أقول كل السقراطيين فلا أعني أنهم جميعًا متوافقون في تفاصيل الفكر الأخلاقي، وإنما بينهم تباينات عديدة، ولكن بما أنهم تشاركوا في بلورة تأويل للفلسفة بوصفها رسالة أخلاقية؛ فقد جاز لنا التعبير عنهم كتوجه مقابل ومعارض للتوجه الأفلاطوني/الأرسطي.

يبدو في الإسهام الفلسفي الرواقي والأبيقوري، الذي سيشكل المرحلة الأخيرة في تطور التفلسف اليوناني. وقد كان من بين السمات الجوهرية لهذا الإسهام هو الانشغال بالمسألة الأخلاقية، أي الانشغال بما انشغل به سقراط وفق تأويل صغاره.

وبهذا لا نشير فقط إلىٰ مآل التلامذة السقراطيين بعد وفاة معلمهم، بل أيضًا إلىٰ مآل وجه أصيل من وجوه السقراطية وتأثيرها في ما تبقىٰ من مراحل تطور اللوغوس الإغريقي.

غير أنَّنا نزعم أنَّ حتىٰ هذا الوجه من وجهي تأويل سقراط، يمكن أن نجد له تأصيلًا من داخل المتن الأفلاطوني أيضًا، حيث إذا دققنا النظر في محاورات الشباب (أي محاورة الدفاع، وخارميدس، وكريتون، وأوطيفرون، ولاخيس ويوثيديموس، وجورجياس، وهيبياس، وإيون، وليسيس)؛ نلحظ أنَّ عناية سقراط لم تكن إبستيمولوجية، بل كانت أخلاقية، وحتىٰ فلسفة المفهوم لا تبدو في تلك المحاورات كإيغال في بحث فكرة الحد الماهوي ومستلزماتها المعرفية، بقدر ما هي انشغال بتعيين مدلولات المفاهيم الأخلاقية. فمحاورة «الدفاع» رغم مركزية فكرة إنقاذ سقراط الحاضرة في سياق السرد نجد أنها من جهة توكيد علىٰ أخلاقية سقراط ومعالجة أولية لدلالة مفهوم الموت، ومحاورة «خارميدس» محاولة لحد مفهوم الحكمة، و«لاخيس» تعريف للشجاعة، و«كريتون» مساجلة في معنىٰ القانون وواجب المواطن تجاهه، و«أوطيفرون» تعريف لمفهوم التقوىٰ الدينية،

و«يوثيديموس» محاولة لتحديد معنىٰ الجدلية السوفسطائية وتسفيهها، و«جورجياس» محاولة لتمييز مفهومين ملتبسين بفعل السفسطة هما الفلسفة والخطابة، ومحاورة «هيبياس الكبرىٰ» تقصد إلىٰ تعريف مفهوم «الجمال»، و«هيبياس الصغرىٰ» مناورة حوارية يتناول فيها سقراط مفهوم الكذب من حيث علاقته بالإرادة، وموضوع محاورة «إيون» هو مفهوم الشعر، و«ليسيس» نص حواري يدرس مفهوم الصداقة.

وعليه، صحَّ لنا أن نقول إنَّ جميع أصدقاء سقراط، سواء صغارهم أو كبيرهم أفلاطون، لاحظوا أنَّ ثمة طابعًا عامًا مميزًا للدرس الفلسفي السقراطي، وهو الانشغال بالأخلاق. لكنهم اختلفوا في النظر إلىٰ منهجية الانشغال وماصدقه، حيث اقتصر الصغار علىٰ الأخلاق ذاتها كسلوك ورسالة حياة، بينما جاوز أفلاطون العمل إلىٰ النظر، فقدّم انشغال سقراط بوصفه إرادة علمية أيضًا، تقصد إلىٰ تحديد المفاهيم الأخلاقية تحديدًا ماهويًا.

خاتمة الكتاب

وبعد.. ما قيمة سقراط في تاريخ الفكر؟

أيكون إِمْسَاكُهُ عن الكتابة هو ما جعل نُظَّارَ الفكرِ يستكتبونه بمخيالهم الفلسفي؛ فنسبوا له ما سمح بالرفع من قيمته؟

أنزعم أنَّه لو كان قد خَلَّفَ أثرًا مكتوبًا لربما تَخَلَّفَ بِهِ؟!

من الخطأ الظن بأنَّ كل ما كُتب عن سقراط رفعٌ وتقريظ، بل لقد تعددت وجوهه، واختلفت المداخل المنهجية التي قُرِئَ بها. ففي التأويل المعاصر مثلًا، اختلفت الأحكام التي تناولته بالنقد والتقييم علىٰ نحو جدّ متباعد في تقدير قيمته. حيث إذا كان سقراط -حسب التقويم التقليدي الذي هيمن علىٰ تاريخ الفكر الفلسفي- هو مؤسس الفلسفة ومشخصنها في حركة حياة مرئية ومجسدة؛ فإنَّه حسب نيتشه[1] مجرد دميم حرف حركة الفكر الفلسفي الإغريقي الأصيل، ليوقعه في أقبح ارتكاس وأخَسِّ انحطاط!

وهكذا نرىٰ بين التأويل التقليدي والتأويل النيتشوي تضادًا

(١) اختيارنا لنيتشه هنا راجع إلىٰ كونه أكثر من بالغ في التخفيض من قيمة سقراط/ أفلاطون.

صريحًا في تحديد مقام سقراط؛ إذ يُرفع في التقليد إلىٰ درجة جعله مستبطن هوية الفيلسوف، الذي عَيَّنَ للتفلسف موضوعه ونقطة ابتدائه؛ بينما يخفض عند نيتشه إلىٰ درجة جعله نقطة ابتداء الارتكاس الفكري للإغريق.

لكنني أزعم أنَّ هذين التقويمين، رغم اختلافهما، يلتقيان في توكيد قيمة سقراط ومحورية دوره في تاريخ اللوغوس؛ إذ لا نرىٰ التقليد الشائع هو الذي أبرز قيمته فقط، بل حتىٰ كلمات نيتشه القادحة نراها دالة علىٰ محورية نفوذ ذميم أثينا في تاريخ الثقافة الفلسفية الأوربية، إذ بتقديمه بوصف فاعل أكبر انقلاب[1] في تاريخ الوعي الفلسفي كافٍ للدلالة علىٰ اقتداره ونفوذه.

كما أنَّ هذا التناقض في موضعة مكانة سقراط، فتح الباب في التأويل المعاصر علىٰ البحث عن تعدد الصور التي يمكن أن يقرأ بها، وعدم الاكتفاء بالصورة العامة التي شاعت عنه. بل حتىٰ المتن الأفلاطوني ذاته استعيد من مدخل الكشف عن اختلاف الملامح التي وُسِمَ بها سقراط. وقد سمحت وساعة ذلك المتن وتنوع وضعياته الحوارية، لكل متفلسف يبتغي تقديم سقراط، أن يجد

---

(١) أوجزنا في الفصل الذي خصصناه لفلسفة سقراط، تأويل نيتشه لدلالة الانقلاب الفكري الذي أنجزه فيلسوف أثينا، بالقول بأنَّه أفقد الإغريق النزعة الديونيسيوسية، حيث جعلهم أسرىٰ منطق عقلي مضاد لغريزة الحياة. كما قلنا بأنَّ نيتشه نظر إلىٰ اللحظة السقراطية بوصفها تجاوزًا لزمن التراجيديا الذي كان تأسيس السلوك فيه يتم علىٰ أساس الغريزة، فلما جاء سقراط جعل أساس السلوك هو العقل؛ فقتل الحياة!

الصورة التي يرغب في إسقاطها عليه. وكذلك الشأن في صورته عند أرسطوفان وكزينوفون.

وهذا الاستمداد المتباين لا يدل فقط علىٰ اختلاف الاستعمال الفلسفي لسقراط، بل يدل أيضًا علىٰ أنَّ الصورة التي رسمت عنه في كل مصدر تحمل دقائق متباينة كامنة خلف الملمح العام الذي أُريد له أن يظهر ويسود!

بأن اختلاف الاستقطاب المذهبي لسقراط ليس من مستحدثات القراءات التي تناولت شخصيته وفكره، بل لقد كان حاصلًا منذ القدم؛ إذ بعد وفاته نلحظ اختلافًا جوهريًا في تأويل إرثه بين التقليد الأثيني الذي يمثّله أفلاطون وأرسطو، وتقليد المدارس السقراطية التي يمثّلها الميغاريون والقورينائيون والكلبيون. هذا، وإن كانت الصورة التي هيمنت هي تلك التي رسمها أفلاطون تحديدًا.

لكن خلال تاريخ الفكر الفلسفي اللاحق للزمن اليوناني، أمست صورة سقراط قابلة لمختلف الاستقطابات المذهبية؛ إذ في زمن الحداثة حضرت صورته بوصفه «شهيد الفكر العقلاني»، وديكارتيًا قبل ديكارت في ثقته بالمحمول «البدهي»[1] الكامن في النفس. وفي الزمن المعاصر نجد لدىٰ المهتمين بديداكتيك الفلسفة تقريظًا عاليًا للسؤال التوليدي الذي ابتدعه سقراط، وتقديمه بوصفه

---

(١) كان سقراط يعتقد أنَّ النفس حاملة للحقيقة، وهو الحمل الذي اصطلحنا عليه هنا بمقول البداهة لإبراز القرابة مع الديكارتية.

أول من اقتدر علىٰ استنزال النظر الفلسفي إلىٰ استفهام قادر علىٰ تأدية وظيفة تعليم التفلسف[١] بتمليك الوعي كفاءة التساؤل والتفكير الذاتي؛ فصار سقراط -بأوجز كلمة- هو الصورة المثلىٰ لـ «المعلم». بل أصبح «المؤرخون والفيلولوجيون، والفلاسفة، والمثاليون والماركسيون؛ كلهم [يلقون] فيه سلفهم»[٢]. الذي يستمدون منه ويحتذون.

وبالنظر إلىٰ قوة هذا الحضور ومساحة شموله، يصح أن نستنتج بأنَّه قلما نجد في تاريخ الفكر الفلسفي شخصًا يبدو بهذه المركزية والهيمنة.

والذي أسس لهيمنة سقراط أسباب عديدة، أولها ميتته التي جعلته حيًا في الذاكرة الثقافية الفلسفية. إذ نعتقد أنَّ إعدامه بداية نشأة أسطورته، حيث تتالت، منذ السنوات العشر الأولىٰ بعيد وفاته، الكتابات التي اتخذت من تقنية الحوار وسيلة لتشخيص سقراط، والإيحاء باستمرار صوته.

---

(١) مع تطور مناهج التدريس وانتقالها من التمركز حول المعلم إلىٰ مركزية المتعلم استعيد النمط الحواري السقراطي؛ ليصير نموذجًا مجسدًا للتعليم الفلسفي المتمركز علىٰ المعلم، حيث كان سقراط يبادر إلىٰ السؤال لا إلىٰ الجواب؛ فيحفز محاوره ليكتشف المعرفة بنفسه، بدلًا من أن يعطيها له. وتعد محاورة «مينون» ومحاورة «ثياتيتوس» نموذجين لهذا التعليم الذي يضع المتعلم في مركز العملية التعليمية.

(2) Dénes Tibor. Socrate et la valeur de la pédagogie. In: Bulletin de l'Association Guillaume Budé, ñ2, juin 1969.p201.

كما كان في سلوكه نموذجًا رائعًا لقوة الفكرة علىٰ التجسيد والنضال. إذ حتىٰ أكابر المتفلسفة لم يقدموا في سلوكهم الحياتي ما يقارب هذه الصورة المثالية للفيلسوف القادر علىٰ أن يعيش فكره ويموت من أجله. وهذا ما دفع غالبية دارسي ومؤرخي الفكر الفلسفي إلىٰ عَدِّ «سقراط قاعدة التصور التقليدي للفلسفة والفيلسوف»[1]، أي إنَّه لا يجسد موقفًا وصورة فلسفية مفردة؛ بل هو شخصنة كاملة للحد الماهوي[2] للتفلسف والعيش الفلسفي! أجل، كان للإغريق قبل سقراط ممارسات معرفية فلسفية ثرية، لكن السيرة السقراطية هي وحدها التي حققت تشخصن العقل الفلسفي في كائن حيّ.

لكن رغم ذلك، ثمة سؤال يستحق إمعان التفكير يخص تعيين ماهية فكر سقراط، ونوعية الإسهام المعرفي الجديد الذي أضافه إلىٰ المعرفة الإغريقية. وإذا استحضرنا ما سبق أن سطرناه في هذه الدراسة، فلا بدَّ أن نستنتج بأنَّ مكمن الإضافة السقراطية لا يبدو عطاءً نسقيًا، أو أطاريح نظرية قطعية، تبرر هذا النفوذ الذي مارسه هذا الأثيني علىٰ تاريخ اللوغوس. بل لا يزال سقراط إلىٰ اليوم محل اختلاف من حيثية تعيين ملمحه الفكري. إذ باستثناء فكرتين اثنتين (أي إنَّ الفضيلة الأخلاقية تؤسس علىٰ المعرفة، وفكرة الحد

(1) M. V. de Magalhaès-Vilhena, Le problème de Socrate, P.U.F,Paris 1952, p. 96.

(٢) يشتهر سقراط بأنَّه أول من استعمل نظرية الحد الماهوي كأساس ومطلب للتفلسف؛ لذا استعملت الاصطلاح للدلالة عليه هو ذاته فصار حدًا ماهويًا للفلسفة بإطلاق.

الماهوي)، لا نلقىٰ لسقراط أطاريح معرفية أخرىٰ يمكن أن نلتمس لها من المتن الأفلاطوني ما يؤكدها علىٰ نحو جازم. بل حتىٰ فكرة الحد لم تظهر في المحاورات السقراطية كصيرورة منهجية خلصت إلىٰ تعيين الكليّ. وهو ما يمكن أن يدفع بالظن إلىٰ مدًى أبعد، يصل إلىٰ درجة الشك في القول بأنَّ سقراط واضع نظرية الحد الماهوي. حيث إذا كان أرسطو أشار، في تعيينه لمكمن الإسهام السقراطي، إلىٰ فكرة الحد بوصفها الخصيصة المعرفية للإضافة السقراطية، فإنَّ هذا لا يمنع المؤرخ الشكّاك من افتراض أمر مغاير، وهو أنَّ نظرية الحد الماهوي لم تتبلور بوضوح إلا عند أفلاطون في متونه اللاحقة لفترة الشباب؛ لأنَّ محاورات هذه الفترة، أي تلك التي يلتمس فيها فكر سقراط، يبدو فيها السؤال مفتوحًا علىٰ مصاريعه، ولا ينتهي بجزم الحد. لكننا رغم انسياقنا مع منهجنا الرافض لأي انحراف نحو البحث الموهوم عن سقراط التاريخي، نشير إلىٰ إمكان ذلك الافتراض الشكاك في الصورة الشائعة عن سقراط؛ لكن دونما اتخاذ ذلك الشك سندًا لبناء بحث مغاير يبتغي الخلوص إلىٰ سقراط الحقيقي.

بيد أنَّ ثمة قيمة في الحركة المميزة لانتقالات الوعي في المحاورات السقراطية. إذ لا نجد منتهاها سوىٰ وقوف عند عتبة الحد، دون مجاوزتها إليه. وفي ذلك قيمة تبرز النفي السقراطي لوثوقية الفكر. وقد جذب هذا الملمح الذوق الفلسفي المعاصر، فتأوله علىٰ نحو يرفع من مكانة الفكر السقراطي إلىٰ أسمق مقام. ففي معرض حديثه عن سقراط في كتابه «**الفلاسفة العظام**» نلحظ

كارل يسبرز[1] يثمّن فيلسوف أثينا من حيثية كونه نفىٰ الوثوقية، ولم يشهر أي برنامج دعائي لموقف فلسفي خاص به يريد له أن يشاع. وحتىٰ الصوت الإلهيّ الذي كان كثيرًا ما يتحدث عنه سقراط، حرص علىٰ أن يبيِّن بأنَّه لم يكن يأمره بل كان ينهاه فقط. أي لم يقدّم الوحي الإلهيّ رسالة بل كل ما قدّمه هو صوت النهي «لا» تجاه أفعال أو مواقف كان سقراط علىٰ وشك الإقدام عليها. وهكذا، فإنَّ المقصد السقراطي ليس إشاعة فكرة فلسفية وثوقية بل قصده هو تحريك التفكير، وإطلاق السؤال. وفي ذلك نفهم سبب تكراره لقوله «لا أعرف»؛ إذ ليس بمكنة التفكير أن ينطلق إذا لم يقر بجهله.

وبالفعل بمعاودة النظر في المتون الأفلاطونية الأولىٰ، أي تلك التي قيل بأنَّ أفلاطون يعبّر فيها عن فكر معلمه، نلقىٰ أنَّ غالبية المقاطع التي يمثّل فيها الموقف الفكري السقراطي تبدو توكيدًا علىٰ اللاأدرية المعرفية؛ صحيح أنَّه لا يمدد لاأدريته إلىٰ حد الوقوع في الموقف الشكي؛ ولكنه في الوقت ذاته لا نجده يقدّم أطاريح فكرية جازمة، بل حتىٰ في لحظة إقباله علىٰ الموت، نسمعه يتكلم عن فكرة انتقال روحه إلىٰ منزل أفضل بعد الموت، بوصفها فكرة محتملة، حيث قال: «ها قد حانت الساعة للرحيل، أنا لأموت، وأنتم لتعيشوا. من منّا يذهب إلىٰ المصير الأفضل؟ الأمر

---

(1) Jaspers K. Les grands philosophes. tome I , Pocket, Paris , 2009

غير واضح أمام الجميع، باستثناء الإله»[1].

وهو ما يقوله أيضًا في محاورة «فيدون»: «لا ينبغي علىٰ إنسان ذي إدراك أن يجزم أنَّ الوصف الذي أعطيته عن الروح وعن منازلها هو حقيقي بالضبط؛ لكني أقول . . . إنَّ المجازفة مجيدة ورائعة»[2].

وهذا التقريظ لفكر سقراط كسؤال مفتوح هو ما جعل بعض الفلاسفة يتجهون إلىٰ بحث قيمة سقراط كنهج لا كفكر. ولعل مسوغ توجههم هذا ليس فقط امتثالًا للذوق الفلسفي المعاصر، بل أيضًا لأنَّ مقارنة عطاء سقراط بالإسهامات الفلسفية التي سبقته أو زامنته لا تمنحه أي أفضلية أو مسافة سبق. وقد اتضح لنا في الكتب السابقة من هذه السلسة، مقدار غنىٰ وتنوع أطاريح الفكر الإغريقي التي ظهرت قبل الزمن السقراطي، فبدءًا من لحظ الاستفهام عن الكليّ مع الفلاسفة الأوائل (طاليس، أنكسيمندر . . .)، وانتقالًا إلىٰ نظرية اللوغوس وفكرة الكوسموس مع هيراقليط وفيثاغور، ثم التقعيد لفكرة الواحد عند كزينوفان، كمهادٍ للنظرية الأنطولوجية مع برمنيد وزينون، ثم ميليسوس، وابتداع فكرة الذرة مع لوقيبوس وديموقريط[3]، وغيرهم

---

(١) أفلاطون، محاورة الدفاع، ٤٢ أ، ترجمة عزت قرني، م س، ص١٣٦.

(٢) أفلاطون، فيدون، م س، ص٤٥١.

(٣) من المفيد الإشارة إلىٰ أنَّ ديموقريط لم يعاصر سقراط فقط، بل امتدَّ به العمر فعاش بعده، لكن مع ذلك يقدم بوصفه من فلاسفة ما قبل سقراط!

من النظّار الذين اشتغلوا علىٰ تجديد الرؤية إلىٰ العالم؛ فإنَّه لا يبدو سقراط بأي أطروحة جديدة تقارب التنظير الفلسفي السابق. لذا لتفسير مقام سقراط كان لا بدَّ من تحويل النظر من حاصل المنهج إلىٰ المنهج ذاته.

وفي هذا السياق يزعم بيير مونطي Pierre Montée أنَّ «كل المحاولات الفلسفية التي نتجت في اليونان قبل سقراط» تتسم بـ «الغياب التام للمنهج»[١]. بمعنىٰ أنَّه لما حضر فيلسوف أثينا وضع للتفلسف مرساه المنهجي! وفي هذا السياق أيضًا يقول برجسون: «الحوار السقراطي ولد الدياليكتيك الأفلاطوني، ومن ثَمَّ ولد المنهج الفلسفي العقلاني، الذي لا يزال يمارس»[٢].

فهل ينبغي أن نتمسك بهذا الملمح الكيفي، فنؤكد عليه بوصفه إضافة معرفية تعلو علىٰ أي أطروحة؛ لأنها إضافة في الكيف لا في الكم، وتأسيس لمنطق في التفكير، وليس فقط تقديمًا لفكرة أو حزمة من أفكار؟

بصرف النظر عما لا نتوافق فيه مع دراسة مونطي، التي نراها قراءة كررت ما هو متعارف عليه في التقليد التأريخي بشأن علاقة السقراطية بما قبلها؛ فإنَّنا نرىٰ مقولته السابقة، أي زعمه أنَّ فلسفة ما قبل سقراط شهدت «غيابًا تامًا للمنهج» فيها مكمن للبحث عن

---

(1) Pierre Montée , La philosophie de Socrate,ibid.p78.

(2) HENRI BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, ,vres complètes, Arvensa Editions, 7 mai 2014,p1072.

هوية سقراط وقيمته. إذ رغم ظنّنا بخطأ تلك المقولة؛ بفعل صدورها عن قراءة مشتطة في حكمها علىٰ الفكر ما قبل السقراطي، ورغم أنَّنا خلال دراستنا لذلك الفكر -في الكتب السبعة التي سبق أن أصدرناها في هذه السلسلة- وقفنا علىٰ ما فيه من لحاظات منهجية مهمة؛ فإنَّ تلك المقولة المشتطة نراها تضع اليد علىٰ وسم مهم للإسهام السقراطي. بل لعلنا نقول إنَّنا إذا استبعدنا فكرة المنهج لن نجد لسقراط أي إسهام حقيق بالذكر.

لكن ألا ينبغي أن يفهم من حديثنا هذا عن تعيين مكمن الإسهام السقراطي بأنَّه تحقيق للمشكلة السقراطية؟

لقد انتهينا في الفصل الذي ناقشنا فيه أطروحة شلايماخر إلىٰ أنَّ هذا الأخير سطَّر طريقًا مسدودًا للبحث. وقلنا بأنَّ معايرة الصور التي أنتجها الكتبة المعاصرون لسقراط لا حاصل منها من حيثية تحقيق صورته كما كان فعلًا في الواقع. وبديلًا لذلك اخترنا أن ندرس سقراط، كما تم ترسيمه في المتن الأفلاطوني؛ لأنَّ الصورة التي سطَّرها تلميذه الأكبر هي الصورة التي هيمنت علىٰ تاريخ الفكر.

لكن ثمة تناقض ظاهر في عملنا هذا، وهو أنَّنا عنوناه بـ «السوفسطائي سقراط»؛ وعليه يحق للقارئ أن يستفهم:

إذا كنَّا قد قلنا بأنَّ الكشف عن هوية سقراط الحقيقي مشروع مسدود الأفق، وأكّدنا علىٰ أنَّ خيارنا هو دراسة الصورة الواردة في المتن الأفلاطوني، فكيف يجوز تسمية سقراط بالسوفسطائي، بينما

ما كتب أفلاطون في ترسيم صورته إلا في سياق ممايزته عن السوفسطائيين وجعله خصيمًا لهم؟!

لقد أوضحنا أنَّ تحديد الاشتغال داخل متن أفلاطون لا ينفي إمكان بيان سفسطة سقراط. ولمزيد تعليل صواب هذه التسمية يجب وصل كتابنا هذا بالكتاب السابق، أي «**دفاعًا عن السوفسطائيين**»، حيث خلصنا إلىٰ نقد التأويل الشائع، بالتوكيد علىٰ أنهم ليسوا جمعًا من المفكرين المتماثلين مذهبيًا؛ ومن ثمَّ فإذا لاحظنا اختلافًا بين سقراط وبعض السوفسطائيين، فهذا ليس مستندًا لنفي وسم السفسطة عنه؛ لأنَّ السوفسطائيين أنفسهم متباينون فيما بينهم. هذا فضلًا عن أنَّه إذا اختلف مع بعضهم في وسم، فقد اتفق معهم في وسومات.

ثم يحسن أن نشير أيضًا إلىٰ أنَّ ما يسمح لنا بأن نشك في القراءة الأفلاطونية التي جعلت السوفسطائي أكبر خصيم لسقراط، هو أنَّ متهميه في المحاكمة لم يكونوا هم السوفسطائيين بل أحد أهم أعدائهم. فأنيتوس الذي قلنا بأنَّه هو المتهم الأكبر كان من أشد خصوم السوفسطائيين.

ثم إنَّنا إذا نظرنا في المتن الأفلاطوني، سنلقىٰ سقراط ماثلًا دومًا كسؤال متحرك. وتلك هي قيمته، ففي توكيده علىٰ أداة الاستفهام، وفي عدم انزلاقه نحو صياغة الأجوبة الوثوقية أسس معنىٰ التفلسف، كحركة عقلية مشدودة إلىٰ أفق متعالٍ، هو أفق الحقيقة. فقدّم بطريقته في ممارسته التفلسف للفكر أثمن عطاء.

والمساءلة السقراطية بنزوعها الاستقرائي المتنقل من الجزئيّ إلىٰ طلب الكليّ هي التي ستتحول عند أفلاطون إلىٰ «الجدل»، الذي سيصير علمًا مُحَقِّقَ المراتب والكينونات (أفراد، أجناس، أنواع، ماهيات)، قبل أن يأتي أرسطو[1] ليبتذله ويستنزله إلىٰ مجرد «رأي» مغاير ماهويًا لحد العلم.

وفي هذا أيضًا نرىٰ سقراط سوفسطائيًا؛ إذ يستثمر فلسفة بروديقوس. بل حتىٰ إنَّ المعارضين لسفسطته بدعوىٰ أنَّ السفسطة نسبية معرفية لا تقول بالحدود الماهوية، نراهم يؤكدون من حيث لا يشعرون نسبة سقراط إلىٰ السوفسطائيين! إذ وفق صيرورة المحاورات الأفلاطونية الموسومة باسم «السقراطية»، يظهر سقراط محاورًا لا يخلص إلىٰ أي حدٍ كليّ، بل يتركه معلقًا كمطلب للمجادلة. محددًا ماهية حكمته في كونه «يعرف أنَّه لا يعرف».

كما أنَّ خصومة سقراط لم تكن مع السوفسطائيين، كما يزعم التأويل التقليدي، بل كان خصيمًا للسلطة. إذ نرىٰ مشروعه مساءلة نقدية للرموز المهيمنة (سياسيين، شعراء . . .)، أي تلك التي كان لها نفوذ في المجتمع الأثيني.

وعليه، إذا وصلنا نتيجة بحثنا هذا بالنتيجة التي خلصنا إليها

---

(١) أصرَّ أرسطو علىٰ استنزال الجدل من المقام الذي رفعه إليه أستاذه أفلاطون، حيث صار عنده مجرد استدلال بمقدمات احتمالية. وفي ذلك تمييز له عن الاستدلال البرهاني.

في كتابنا السابق؛ صحَّ القول إنَّ سقراط استجمع العديد من الوسومات المشتركة بينه وبين السوفسطائيين، أهمها استزال التفكير الفلسفي إلىٰ الشأن الإنساني.

وقد أشرنا خلال حديثنا عن مراحل التطور الفكري لسقراط إلىٰ أنَّه لم يكن مستغربًا من عقل متيقظ كالعقل السقراطي أن يتنبَّه إلىٰ نغمة زمنه ويتفاعل معها؛ لذا إذا كان في بداية حياته الفكرية قد انجذب إلىٰ الفلسفة الأيونية، وانساق معها نحو بحث أصل الكون، فإنَّه سرعان ما رحل عن هذا الموضوع الكوسمولوجي إلىٰ المسألة الإنسانية، مثلما فعل السوفسطائيون، متخذًا من الجدل في تلك المسألة انشغاله اليومي. وكان مدخله الرئيس إلىٰ ذلك مدخلًا لغويًا، عن طريق الاشتغال علىٰ مدلولات الدوال الأخلاقية.

كما لاحظنا ملمحًا سوفسطائيًا آخر عند سقراط وهو عدم الوثوقية المعرفية، إذ كان دائمًا يدفع بالحوار نحو المراجعة النقدية للدلالات دون الزعم بامتلاك المعرفة. وثالث الوسومات التي تقربه من بعض السوفسطائيين هو مسألة الحد الماهوي التي نراها قبسًا من درس بروديقوس.

وكل ذلك لم نأخذه من خارج المتن الأفلاطوني بل استمددناه منه. وعليه، فإنَّ السوفسطائي سقراط لم نلتمس ملامحه خارج نص أفلاطون، بل من داخله وبين سياجاته أمكننا تكوين صورة مغايرة لما أراد أفلاطون نفسه.

لكن مع ذلك، لن نركن إلىٰ أي استنتاج خلصنا إليه بوصفه بَتًّا جازمًا؛ لأنَّ الحقيقة أنَّ سقراط رمزٌ مخاتل، كلما التقطنا له صورة وأخذنا في التَملِّي في ملمح من ملامحها، إلا وأخذت الصورة في التخفّي والتمنّع عن البدوّ والظهور. لذا تجدني ملزمًا بأن أختم بما ابتدأت به هذا الكتاب، أي قول سقراط مخاطبًا ثياتيتوس:

«دعني أخبرك ... لكن لا تَبُحْ بالسر؛ إذ إنَّ العالم كله لم يكتشفني بشكل تامّ. إنني أغرب المخلوقات، وباعث البلبلة في عقول الرجال»!

إصدارات مركز نماء للبحوث والدراسات

اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر $
سلسلة: دراسات شرعية		
نظرية التجديد الأصولي	د. الحسان شهيد	٨
إشكالية الإعذار بالجهل في البحث العقدي / الطبعة الثالثة	سلطان بن عبدالرحمن العميري	١٢
مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي	د.يوسف بن عبدالله حميتو	١٢
إشكالية الحيل في البحث الفقهي	عبدالله بن مرزوق القرشي	١٤
علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق	وائل بن سلطان الحارثي	١٤
مرتبة العفو.. قراءة أصولية تحليلية في ضوء موافقات الشاطبي	جميلة تلوت	٨
معالم منهج البحث الفقهي عند ابن دقيق العيد	د. عادل بن عبد القادر قوته	١١
تقييد المباح.. دراسة أصولية	د. الحسين الموس	١٢
نظرية الإلزام.. إلزامات ابن حزم للفقهاء	د. فؤاد بن يحيى الهاشمي	١٢
المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمناهج التاريخية	د. عبد الرحمن بن نويفع السُلمي	٩
الخلاف العقدي في باب القدر (ط٢)	د. عبدالله بن محمد القرني	٤
التفسير المصلحي لنصوص القرآن بين مدرستي الأحناف والمالكية	منير بن رابح يوسف	١٥
استثمار النص الشرعي بين الظاهرية والمتقصدة.. دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص	أحمد ذيب	١٤
فقه التنزيل.. دراسة أصولية تطبيقية	أحمد مرعي حسن أحمد المعماري	٢٢
رسالات الأنبياء: دين واحد وشرائع عدة (دراسة قرآنية)	عبد الرحمن حللي	١١
نظرات في تقنين الفقه الإسلامي.. تاريخه - فقهه - ضوابطه	رافع ليث سعود جاسم القيسي	١٢
تكفير أهل الشهادتين.. موانعه ومناطاته .. دراسة تأصيلية	أ.د. الشريف حاتم العوني	٤
إشكالية التأصيل في مقاصد الشريعة	عراك جبر شلال	١٥
أثر العلم التجريبي في كشف نقد الحديث النبوي	د. جميل فريد أبو سارة	١٠
الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق.. دراسة أصولية على ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية	د. عبد الرقيب صالح محسن الشامي	٣١
تحليل الخلاف الفقهي.. الفائدة البنكية في الاجتهاد الفقهي المعاصر نموذجًا	رشيد بن الحسن يعقوبي	٩
فقه الطب النبوي	هاني عبد الله الجبير	٢
العقائدية وتفسير النص القرآني.. المناهج - الدوافع - الإشكاليات - المدونات (دراسة مقارنة)	ياسر بن ماطر المطرفي	٢٥
الإشكاليات الفقهية العشر أمام منتجات العمل الخيري والعمل المصرفي	طالب بن عمر الكثيري	٥
مناهج التأويل في الفكر الأصولي.. دراسة تحليلية ونقدية مقارنة لمناهج التأويلية المعاصرة	د. إسماعيل نقاز	٢٠
المناظرة الفقهية.. من منطق الجدل إلى منطق الحوار	خالد ترغي	٧
مسالك التعليل عند الإمام أبي حامد الغزالي.. جمعًا ودراسة وتحليلاً	بلال شيبوب	٩
آليات الاستدلال الكلامي العقلية وتأصيلها القرآني عند الإمام الغزالي.. دراسة وصفية وتحليلية	عبد الحميد مؤمن	١٣
سلسلة: دراسات فكرية		
صناعة الواقع.. الإعلام وضبط المجتمع	محمد علي فرح	١٢
ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان	عبد الله بن سعيد الشهري	١١
مشكلات الديمقراطية	خالد العبيوي	١٠
الإلحاد.. وثوقية التوهم وخواء العدم	حسام الدين حامد	٩
أثر السياسة في اللغة.. العربية نموذجًا	د. مقبل بن علي الدعدي	١٢

اســـــم الكتـــــــاب	اســـــم المؤلــــــف	السعر $
الاتصال الجماهيري وسؤال القيم.. دراسة في نظريات الاتصال الجماهيري المؤسسة	هشام المكي	١١
تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي.. دراسة في العلاقات بين العلوم	د. محمد همام	١٢
سلسلة: دراسات الاختلاف والحوار والتعايش		
تجربة الحوار الثقافي مع الغرب.. قراءة تقويمية ونموذج مقترح	د. امحمد جبرون	٦
صناعة الآخر.. المسلم في الفكر الغربي المعاصر	د. المبروك الشيباني المنصوري	١١
التعددية الدينية والإثنية في مصر.. دراسة في طبيعة العلاقات والتفاعلات	د. محمد توفيق توفيق	١١
فلسفة الاجتماع في الشريعة الإسلامية.. دراسة تأصيلية	ماهر بن محمد القرشي	١١
صناعة الحوار.. مقاربة تداولية جمالية لحوارات سيدنا إبراهيم ﷺ في القرآن الكريم	حمد عبد الله السيف	١٢
إدارة التنوع والإختلاف.. تجربة جنوب أفريقيا في التعايش السلمي	صدفة محمد محمود	٧
سلسلة: تكوين		
تكوين ملكة التفسير.. خطوات عملية لتكوين عقل المفسر	أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني	٧
تكوين ملكة المقاصد	د. يوسف بن عبدالله حميتو	٧
مدخل إلى أصول التمويل الإسلامي	سامي بن إبراهيم السويلم	٨
الدفاع عن الأفكار.. تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري ط٢	د. محمد بن سعد الدكان	٩
فهم كلام أهل العلم.. نحو ضوابط منهجية	أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني	٤
فقه تاريخ الفقه.. قراءة في كتب علم تاريخ الفقه والتشريع والمداخل الفقهية (ط٢)	د. هيثم بن فهد الرومي	٦
مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي	عبد الرحمن العضراوي	١١
تكوين الملكة اللغوية	البشير عصام	٦
فلسفة التاريخ.. نماذج تفسيرية للتاريخ الإنساني	د. عبد الحليم مهورباشة	٨
مداخل مفهومية إلى مباحث فلسفية وفكرية.. الدين، رؤى العالم، الحقيقة، القيم، الفعل	عبد الرزاق بلعقروز	٦
المدخل إلى منهجية البحث وفنّ الكتابة.. مع تطبيقات في العلوم الشرعية	عبد الرحمن حللي	٥
سلسلة: تجارب		
التجربة اليابانية.. دراسة في أسس النموذج النهضوي	سلمان بونعمان	٦
التجربة النهضوية التركية	محمد زاهد جول	٦
التجربة النهضوية الألمانية	د. عبد الجليل أميم	٧
التجربة النهضوية البرازيلية.. دراسة في النموذج التنموي ودلالاته	صدفة محمد محمود	١٢
من التجزئة إلى الوحدة.. قراءة في التجارب الغربية والعربية	د. خالد شيات	١١
حكاية التنمية.. حكايات حكمية من جنوب شرق آسيا عن التنمية المستدامة	ترجمة/ د. أبو بكر أحمد باقادر	٨
التجربة الهندية	أيمن يوسف / وائل أبو حسن	١٠
الإسلام وتكوين الدولة الحديثة.. دراسة للتجربة الدستورية المغربية	عبد العلي حامي الدين	١٤
مؤسسات المجتمع المدني الغربية (رُسل القيم).. قراءة في الأدوار المحلية والدولية	ريهام أحمد خفاجي	١٠
سلسلة: ترجمات		
حاوي الثورة المصرية.. دراسة أنثروبولوجية لظاهرة توفيق عكاشة (والتر أرمبرست)	ترجمة: طارق عثمان	٤
إسلام السوق (باتريك هايني)	ترجمة: عومرية سلطاني	٧
حركة كولن.. تحليل سوسيولوجي لحركة مدنية جذورها الإسلام المعتدل (هيلين روز ايبو)	ترجمة: مروة يوسف/ أحمد العزبي	١٢
بناء شبكات الاعتدال الإسلامي	شيريل بينارد وآخرون	١٢
صعود الإسلام السياسي في تركيا (أنجيل راباسا واف/ ستيفن لارابي)	ترجمة: إبراهيم عوض/ أحمد العزبي	٧
الإسلام الديموقراطي المدني (الشركاء والموارد والاستريجيات) (شريل بينارد)	ترجمة: إبراهيم عوض	٦

اســـــم الكتـــــــاب	اســــم المؤلـــــف	السعر $
دراسات في الفقه الإسلامي.. وائل حلاق ومجادلوه (وائل حلاّق - ديفيد ستيفن باورز)	ترجمة: د. أبو بكر باقادر / تدقيق: طاهرة عامر	١٣
وصف تاريخي لتحريف نصين مهمين من الكتاب المقدس: التثليث والتجسد (إسحق نيوتـن)	ترجمة: هيثم سمير، هبة حداد، أحمد شاكر	٦
اللفياثان الإسلامي.. الإسلام وتشكيل سلطة الدولة (سيّد فالي رضا نصر)	ترجمة : خالد بن مهدي	١٢
ما هي الشريعة؟ (وائل حلاق)	ترجمة: طاهرة عامر - طارق عثمان	٥
الإسلاميون والسياسة التركية.. دراسة في الهوية السياسية الإسلامية في تركيا (محمد يافوز)	ترجمة: فهد حسنين	١٨
تنظيم الدولة الإسلامية: رؤية من الداخل (براين دودويل/ دانيال ميلتون/ دون راسلر) E-BOOK	ترجمة: صلاح حيدوري/ مراجعة: خالد مهدي	-----
سرقة الدول.. العودة إلى الذهب (د. أحمد كاميل ميرا)	ترجمة: عثمان إبراهيم التويجري	١٠
سلسلة: تاريخ الفكر الفلسفي الغربي.. قراءة نقدية		
في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة	د. الطيب بوعزة	١٠
الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية	د. الطيب بوعزة	١٣
فيثاغور والفيثاغورية.. بين سحر الرياضيات ولغز الوجود	د. الطيب بوعزة	١٣
هيراقليط.. فيلسوف اللوغوس	د. الطيب بوعزة	١١
كزينوفان والفلسفة الإيلية.. قراءة في أطاريح كزينوفان، برمنيد، زينون، ميليسوس	د. الطيب بوعزة	١٠
أفول التفلسف الأيوني	د. الطيب بوعزة	١٥
سلسلة: مراجعات في الفكر العربي المعاصر		
إمكان النهوض الإسلامي	د. امحمد جبرون	٧
القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي.. مقدمات في الخطاب والمنهج	عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي	١٤
العلمانيون في تونس	د. محمد الرحموني	٨
النقد الذاتي في الفكر العربي	د. محمد الرحموني	٧
الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر	د. عبد الرحمن اليعقوبي	١٢
النهضة اللغوية وخطاب التلهيج الفرنكفوني.. في نقد الاستعمار الجديد	سلمان بونعمان	١٠
مع الإصلاحية العربية في تمحلاتها.. مراجعات نقدية	د. امحمد جبرون	٧
قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر.. الحجاب أنموذجًا	ملاك إبراهيم الجهني	١٤
القومية العربية.. نظرات في الفكر والمسار	فيصل الأمين البقالي	٨
في مدارات الماركسية والماركسية العربية	رشيد مصطفى الراضي	٩
سلسلة: دراسات في الحالة الإسلامية		
اختلاف الإسلاميين	أحمد سالم	١٤
مراجعات الاسلاميين.. دراسة في تحولات النسق السياسي	بلال التليدي	١١
جدل الإسلاميين	د. عبد القدوس أنحاس	٩
الإسلاميون ومراكز البحث الأمريكية.. دراسة في أزمة النموذج المعرفي	بلال التليدي	١١
التكفير عند جماعات العنف المعاصرة.. نقد المقولات التأسيسية	إبراهيم بن صالح العايد	١٣
صورة الإسلاميين على الشاشة / الطبعة الثانية	أحمد سالم	١٢
الإسلاميون ومركز راند.. قراءة في مشاريع الاعتدال الأمريكي	بلال التليدي وعادل الموساوي	٥
النقد الذاتي عند الإسلاميين.. (١) التيارات القتالية	محمد توفيق	٦
داعش والجماعات القتالية.. دراسات عربية وغربية	مجموعة من الباحثين	٣١
الحركة الإصلاحية الثالثة.. أو ما بعد أزمة المشروع الفكري عند الحركة الإسلامية	بلال التليدي	٨
النقد الذاتي عند الإسلاميين.. (٢) الإسلام السياسي	محمد توفيق	٩
ما العمل السياسي في الثورة السورية E-BOOK	طارق العلي	---

اسـم الكتـاب	اسـم المؤلـف	السعر $
سلسلة: قراءات في الخطاب الشرعي		
الخطاب المقاصدي المعاصر.. مراجعة وتقويم	د. الحسان شهيد	٨
الأبعاد النفسية والاجتماعية في النظر الفقهي	د. إلهام عبد الله باجنيد	٥
إصلاح الفقيه.. فصول في الإصلاح الفقهي (ط٢)	د. هيثم بن فهد الرومي	٨
حجاب الرؤية.. قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي	عبدالله بن رفود السفياني	٦
الإسلام الممكن	ماهر بن محمد القرشي	٨
حركة التصحيح الفقهي.. حفريات تأويلية في تجربة ابن تيمية مع فتاوى الطلاق	ياسر بن ماطر المطرفي	١٦
النظر الفقهي في المعاملات المعاصرة	عبدالله بن مرزوق القرشي	٨
تجديد فقه السياسة الشرعية	د. خالد بن عبد الله المزيني	٥
الفقه الارتيادي.. نظرات في الفقه المستشرف للمستقبل	د. هاني بن عبد الله الجبير	٤
الخطاب الوعظي.. مراجعة نقدية لأساليب الخطاب ومضامينه	د. عبد الله بن رفود السفياني	١٢
ما بعد السلفية.. قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر	أحمد سالم - عمرو بسيوني	٢٥
الدرس العقدي المعاصر.. قراءة تحليلية ناقدة للدرس العقدي عند السلفية والأشعرية والشيعة	عمرو بسيوني	١٦
الدرس الحديثي المعاصر	مجموعة مؤلفين / تحرير أحمد الجابري	١٥
سلسلة: تساؤلات		
سؤال التنمية في الوطن العربي.. مداخل عملية ورؤى نقدية	هشام المكي وآخرون	١٠
سؤال القيم بصيغ متعددة.. نماذج في العلوم الاجتماعية والإعلام والتربية والأدب والثقافة	هشام المكي وآخرون	٨
أسئلة المنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية	سلمان بونعمان وآخرون	١٢
سلسلة: دراسات صناعة البحث العلمي		
مراكز البحث العلمي في الوطن العربي (الإطار المفاهيمي- الأدوار)	خالد وليد محمود	٥
مراكز البحث العلمي في إسرائيل	د. عدنان عبدالرحمن أبو عامر	٦
مراكز البحث الأمريكية ودراسات الشرق الاوسط بعد ١١ سبتمبر	د. هشام القروي	٦
مراكز الفكر والأبحاث والدراسات في الهند (دراسة تقويمية)	د. أيمن طلال / د. وائل أبو حسن	٧
التعليم والبحث العلمي ومراكز التفكير الاستراتيجي في تركيا	علي حسن باكير	٤
سلسلة: حوارات نماء		
التشيع في أفريقيا	لجنة تقصي الحقائق (اتحاد علماء المسلمين)	١٨





nama-center.com
info@nama-center.com

لماذا هذا الكتاب؟

استمرارًا لهذه السلسلة التي شهدت إقبالاً ومتابعة من المتخصصين وفئات المهتمين بالفكر الغربي والفلسفي؛ يأتي هذا الجزء من مشروع الدكتور الطيب بو عزة ليستكمل قراءته الفاحصة للفكر الفلسفي الغربي في زمنه اليوناني، حيث تركز بحثه على فيلسوف أثينا الأبرز «سقراط» الذي تنازعته مختلف الاستقطابات المذهبية الفلسفية.

تأتي أهمية «سقراط» كونه الصورة المثلى لـ«المعلم»، أو بعبارة أخرى: كونه أول من اقتدر على استنزال النظر الفلسفي إلى استفهام قادر على تأدية وظيفة تعليم التفلسف بتمليك الوعي كفاءة التساؤل والتفكير الذاتي.

اكتسب «سقراط» مرتبة عليا في المتن الفلسفي الغربي، إذ كان الرجل نموذجًا ملهمة للفيلسوف الذي يسلك حياته ويهب مماته نظير الفكرة والتفلسف، وهو ما دفع المؤلف للبحث في ماهية فكره ونوعية إسهامه المعرفي الذي أضافها للمعرفة الإغريقية.

المؤلف:

د. الطيب بوعزة

كاتب وباحث مغربي.

أستاذ التعليم العالي بمركز تكوين المعلمين بطنجة.

حاصل على الدكتوراه في الفلسفة من كلية الآداب - جامعة محمد الخامس (٢٠٠٣).

حاصل على شهادة الدراسات المعمقة في علم الاجتماع من كلية الآداب - جامعة محمد الخامس (١٩٩٢).

حاصل على شهادة الأهلية للتدريس، تخصص منهجية الفلسفة، من كلية التربية بالرباط (١٩٩١).

من إسهاماته البحثية:

«ماهية الرواية»، عالم الأدب (٢٠١٦).

«نقد الليبرالية»، تنوير للنشر (٢٠١٣).

سبعة إصدارات ضمن سلسلة مركز نماء «تاريخ الفكر الفلسفي الغربي: رؤية نقدية»:

- في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة.
- الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية.
- فيثاغور والفيثاغورية.
- هيراقليط فيلسوف اللوغوس.
- كزينوفان والفلسفة الإيلية.
- أفول التفلسف الأيوني.
- دفاعًا عن السوفسطائيين.

البريد الإليكتروني:

tayebbouazza@yahoo.fr

الثمن: ١٢ دولار
أو ما يعادلها



ISBN 978-614-431-693-1
9 786144 316931